

فرييا عادل خواه

ترجمة : هالة عبد الرؤوف مراد



ثورة تحت الجباب

نساء الإسلاميات في إيران

مكتبة جامعة القاهرة



الثورة تحت الحجاب

(النساء الإسلاميات في إيران)

الطبعة العربية الأولى

١٩٩٥

جميع الحقوق محفوظة

الناشر: دار العالم الثالث

ت: ٣٩٢٢٨٨٠
GOAL

فاكس ٣٩٢٢٨٨٠

هذه ترجمة لكتاب La révolution sous le
voile
femmes islamiques d'Iran

تأليف

Fariba Adelhah

الناشر

Karthala

صدر هذا الكتاب بالتعاون مع
«البعثة الفرنسية
للأبحاث والتعاون»
قسم الترجمة - القاهرة



الثورة تحت الحجاب

فريبا عادل خواه

الثورة تحت الحجاب

(النساء الاسلاميات في ايران)

ترجمة: هالة عبد الرؤوف مراد

دارالعالم الثالث

تقديم

لم تكف الثورة الإيرانية (١٩٧٨ - ١٩٧٩) ونظام الحكم الاسلامى الذى جاءت به عن إثارة تساؤلاتنا. لكن، من بين الأسئلة المشروعة التى نطرحها على أنفسنا بشأنهما، ثمة سؤال واحد فقط شغل رأى العام الغربى بحق ولا يزال: وهو يتعلق بالنساء. بل لقد اكتسب هذا السؤال، الذى اقتصر غالباً على قضية الحجاب، صفة رمزية، اتفقت عليه الآراء المتباينة. فمن ناحية، شكلت النساء الإيرانيات أحد الأهداف الرئيسية للمجاهدين الاسلاميين، وهو موقف لم تنفرد به إيران وحدها فقد رأينا جبهة الانتقاذ الاسلامى الجزائرية والأحزاب المسلمة فى اسيا الوسطى، التى تضع على رأس مطالبها احترام الزى الاسلامى من جانب النساء وإلغاء الاختلاط فى المدارس. ومن ناحية أخرى، استنهضت النساء الإيرانية أشكالاً من التضامن معهن (مظاهرات الحركات النسائية الأمريكية فى مارس ١٩٧٩ فى طهران) مما ساعد على بلورة النفور الغربى من النظام الجديد الذى أرسى قواعده فى إيران. ثم عادت السحب السوداء بعد فترة هدنة مؤقتة إلى التجمع من جديد فى السماء الفارسية: ففي يوم ١٥ أغسطس وصف النائب العام لظهران «أبو الفضل موسى تبريزى»، (وذلك كرد فعل للمظاهرات «النسائية» التى خرجت فى اصفهان فى شهر يولييه)، الإيرانيات اللاتى يرفضن الالتزام بارتداء الزى الاسلامى بأنهن «مرتدات» وهو الأمر الذى يعرضهن لأحكام الاعدام.

فهل يعنى ذلك أن نسارع وفقاً لقناعاتنا الغربية، بادانته «التوجه الاسلامى» برمته بلا نقص أو ابرام (وفقاً لتعبيرات ماكسيم رود نسن)، أو يقتضى - باسم بعض النسبية الثقافية، المبادرة بمحاولة الفهم، مع ما ينطوى عليه ذلك من خطر الظهور بمظهر المساندة أو التساهل؛ سيكون من سوء الفطن الجزم برأى قاطع فى هذا الشأن خاصة وأن البحوث القليلة فى مجال العلوم الاجتماعية التى تناولت النساء الإيرانيات (مثل بحوث فرح آذرى واريكا فريدل وشهله حائرى وجيتى نشأت) والتى لم تحقق انتشاراً - تركت الساحة خالية للأدب الشعبى مثل كتاب «بيتى محمودى» الذى

حقق مبيعات هائلة، واقتصر على ترديد كل ما كان الناس يعرفونه بالفعل معتمداً على المشاهدة العيانية المشكوك في فعاليتها، فعزز مواقف أنصار كلا الطرفين وجعل المسألة أكثر غموضاً والحل أبعد منالاً. ياله من موضوع لا يزال محتفظاً بشعبيته والحاحه حتى يومنا هذا، كما يزخر بالغموض والمشاعر والألم بل والخطرا كانت قريباً عادل خواه شجاعة عندما قررت التصدى لهذا الموضوع وذهبت تجرى بحثاً ميدانياً بوصفها عالمة انثروبولوجيا وعملت جاهدة على مقاومة البساطة الخادعة للأطروحات المؤيدة وكذلك الدراسات المعارضة المانوية. وقد أظهر العمل الذي قامت به هنا بفضل جديته وتميزه، سطحية الكتابات الأخرى والمواقف المسبقة التي ظلت سائدة حتى الآن في هذا الشأن.

وقد انطلقت المؤلفة في عملها هذا من بيئة ظاهرة تقول بأن: صفوف الاسلاميين (تقصد المتشددين) لا تضم إلا رجالاً، واثبتت انها تضم النساء أيضاً. ستهتم المؤلفة تحديداً بالجماعات النسائية التي تشكلت في ايران بعد قيام ثورة ١٩٧٨ - ١٩٧٩، والتي ارتبطت بحركة خميني.

والانجاز الكبير الذي حققته Fariba يتمثل في الأدوات البحثية الجديدة التي استخدمتها مع هذه الجماعات النسائية والتي كانت أول من توصل إليها، حيث قامت بجمعها في روية وأناة من عشرات النساء اللاتي التقتن في طهران في الفترة من عام ١٩٨٥ الى عام ١٩٨٧، ومن على جدران المدينة التي كانت لا تزال ملطخة بالشعارات والكتابات، ومن الصحافة النسائية الفارسية التي نقت فيها بدقة كما يحدث في العلوم التخصصية.

وجاءت النتيجة حصيلة ثرية من الملاحظات والتحليلات لايدولوجية الدوائر النسائية المسلمة وممارساتها في العاصمة الايرانية. وألقت قريباً الضوء على التناقض المزدوج في تطور وضع المرأة الايرانية، وهو تناقض يعد الحجاب محصلة له (من هنا يأتي عدم فهم الغرب): ففي فترتي حكم الشاه الاخير ووالده، أسهم قرار الزام النساء بخلع الحجاب في زيادة انحباسهن داخل الاطار العائلي. على العكس، بعد قيام الجمهورية الاسلامية، وعودة النساء الى الحجاب، حتى لو مضطرات، أصبح في إمكانهن أن يلعبن دوراً متنامياً في حياة الأمة. كما جعلتنا قريباً نكتشف أن النساء اللاتي شملهن بحثها لم يعايشن الثورة أو ينظرن لها باعتبارها حركة احتجاج على النظام الامبراطوري فحسب، وانما كوسيلة لصياغة نظام اجتماعي مختلف ولتحديد

هوية نسائية جديدة. وفى هذا الإطار يمثل الحجاب كزى وخلق، أداة انتقال بين الدائرة الخاصة والدائرة العامة بالنسبة لهن. ولم تعد علاقتهن بالدين جامدة وإنما متغيرة تبعاً للمرحلة الزمنية والتحديات (وهو ما أمكن استنتاجه من خلال اخراج الصدقات وتجمعات الصلاة .. الخ). هذا ما يجعل عدداً من الممارسات المرتبطة بالاسلام (لقاءات تفسير القرآن، تعدد الزوجات، نظام النفقة) تبدو حمالة أوجه وتقبل تفسيرات متعددة، بما فيها، تفسير «نسائي» كما هو الحال الآن. إذا كانت الألقاب تنم عن معناها فلقلب «متطرفات» لا يلائم هؤلاء النساء الواعيات بمجريات العصر، واللاتى جعلن من أنفسهن رقبا، أشداء على النظام الذى أسهمن فى ارسائه، بدلا من قلقه ومداهنته. ستتعرض فريبا بدون شك لانتقادات عنيفة لأنها قاومت اغراءات الاستسهال- أن تقول لكل ما يريد سماعه- المانوية - ولم تركز إلى التبرير بدون تحفظ أو ادانه قاطعة، حيث سيتهمها البعض بالفتور المريب ويلومها الآخرون على توجهاتها المشبوهة. ولعلها لا تتأثر بذلك، لأن مثل هذا الهجوم سيكون، على العكس، أجمل تحية يمكن أن توجه لكتابتها.

چان پير ديجار



مقدمة

لا يزال «شبح الاسلام» حسب التعبير الساخر «لماكسيم رودنسون» (١٩٨٤) يخيف الرأي العام، خاصة وأن الوسائل التي تستخدمها بعض الجماعات الاسلامية تجنح إلى الإرهاب. كما أن التركيبات اللغوية، برغم محاولات التعريف والدعوة لتوخي الحذر من جانب «جان فرانسوا كليمان» (١٩٨٣)، لا تزال أقرب إلى اضفاء الصفة الشيطانية.

هذا الموقف مرتبط في الواقع بمسائل اجتماعية هامة. حيث لم يحدث بعد اعتراف بضرورة اندماج المهاجرين في المجتمع الفرنسي، وخير شاهد على ذلك تحويل صفتهم من «عمال أجانب» إلى «مسلمين». كما يشجع اليمين المتطرف، الذي يشهد نجمة صعوداً مستمراً، على ممارسة الضغوط المترتبة على ذلك. لقد وجدت فرنسا نفسها ترتدى الحجاب وآيات الله يستثمرون الأموال في مصانع السيارات. إنها بحق فترة عجيبة ومأساوية لأن الصحافة تركز جهودها على بث الطمأنينة أو إشاعة القلق بدلا من نشر المعلومات وتبسيطها. وأصبحت المسلمات الأصوليات في ايران أو خارجها «مجازيب الله» تحت الانظار غالباً أو قيد التعريض دون أن يكلف أحد نفسه مشقة سؤالهن أو بضييع وقته في الاستماع اليهن، وأصبحت ملابسهن وحدها تكفي للتدليل على رجعية الاسلام. انهن بذلك يمثلن موقفاً دون أن تكون لهن قيمة في حد ذاتهن لقد كتبت «جيزيل حليمي» (١٩٧٩: ١٢) تقول «التاريخ دائما يصنعه الرجال»

والمرجعان الفرنسيان الوحيدان اللذان صدرا خلال الأعوام القليلة الماضية وهما من تأليف «أوليبييه كارية» (١٩٨٤) «وجيل كيبل» (١٩٨٤) لم يتضمنا للأسف إلا ملاحظات عابرة حول دور النساء في الحركات الاسلامية ومغزى هذا الدور. والأعمال القليلة التي صدرت حول هذا الموضوع رددت - من باب الاستسهال - خطأ المستشرقين التقليديين: فدراسة القرآن والأحاديث والشرعية أساسية بالتأكيد لكنها

غير كافية لاستيعاب الحقيقة، حيث تنبغى دراسة تطبيقاتها الملموسة فى المجتمعات والحياة اليومية. لذا لن يبقى أمامنا إلا ماكتبته صحيفة يومية معروفة برصانتها: استيقظت عائلة مسلمة طيبة- لا تمت للتطرف بصلة - ذات صباح لتفاجأ بابنتهم وقد ارتدت الملابس الطويلة وغطاء الرأس والقفازات وتقول «أبى، لقد قررت أن أدافع عن الإسلام».

إن الالهام بالحد الأدنى من الكتابات الانجلوسكسونية عن وضع المرأة فى الاسلام يمكن أن يخفف من مثل هذا التضليل حتى لو كان بحسن نية، فقد أكدت عدة أبحاث تنوع الممارسات النسائية (فيرنيا ١٩٧٢) وتعقيدها (بيك وكيدى ١٩٧٨، بيل ولیدن ١٩٧٩: ٩٨ - ١١١) لكن الصدمة التى أحدثتها الثورة الايرانية لدى الرأى العام الفرنسى حالت فيما يبدو دون ظهور تقييم واقعى للموضوع فى هذا البلد ولكونى ايرانية الهوية واسلامية الثقافة فقد نشأت فى بيئة تنوعت بها الممارسات الدينية، ما بين الراديكالية والليبرالية، لكنها كانت تلعب دوراً هاماً فى الانتماء الى شبكات اجتماعية واسعة النطاق. وقد اغفلت جميع الكتابات التى تناولت الحركات الاسلامية- أيا كانت أهدافها- هذا الجانب. ظلت الفكرة السائدة بسيطة للغاية ومفادها أن الهوية الاسلامية، كما تم تحديدها، تقتضى الغاء هوية المرأة، ومن ثم فإن التمسك بالعقيدة يعنى خضوع المرأة (طبرى ١٩٨٢).

وقد ساعدنى انتمائى الى هذه الحركات - وهذا المجتمع- فى السبعينات على ادراك أبعاد هذه المداخل للموضوع. فما يطلق عليه التطرف الاسلامى هو نوع من التمسك بالعقيدة أكثر من كونه ديناميكية اجتماعية. وفى هذا الإطار صرح عبد السلام ياسين لفرانسوا بورجا قائلاً: «اننى أتذكر عبارة لجان فرانسوا كليمون، استشهدت أنت بها، يقول فيها: (لكى تكون اسلامياً لابد أن يصيبك اليأس من الوضع الاقتصادى، وتشعر بعدم وجود مخرج ...) لكننى أجد هذا التفسير متسرعاً بعض الشيء لأنه يغفل عاملاً داخلياً هو العامل الشخصى. فالناس لا يلجأون الى الاسلام كبديل لمعاناتهم الاجتماعية. الناس يأتون الى الاسلام تلبية لنداء، يصل الى أعماق أعماق النفس البشرية (بورجا، ١٩٨٨: ٧٢). ونحن لم نقصد هنا الحديث عن مجرد شهادة على هذا الإيمان وتلك الذاتية، وإنما نحاول طرح تحليل علمى.

سنرى، على مدى الصفحات التالية، أن مكانة المرأة فى الثورة الاسلامية الايرانية لم تتحدد فقط بناء على نظام فرضته الصفوة المتمثلة فى رجال الدين على

سبيل المثال، أو وفقاً لرؤية مشتركة لدين يفترض انه «يحتقر المرأة»، وانما كشفت عن نطاق خاص بهن تجسد في ممارسات دينية نوعية، وفي احترام لصفات معنوية خاصة، وفي تعاملهن مع أجسادهن ومع الجنس.

لسنا بصدد إجراء دراسة انثروبولوجيا للنساء الاسلاميات الايرانيات، على طريقة السبعينيات. لكن ربما يكون من الطريف أن نتوقف عند بعض اللقاءات مع باحثين قبل أن نواصل دراستنا. وأيا كان عنوان أطروحتنا، فقد جاءت ردود الأفعال تقليدية بشكل يدعو للقلق، كأن يقال: من الطبيعي لدارسة إيرانية أن تكون أطروحتها عن النساء؟ كما توقع البعض وجود ارهاصات مدافعة عن حقوق المرأة هنا وهناك في الموضوع الذي لم يكلفوا أنفسهم مشقة الإنصات اليه. وهذا ما دفع مؤرخ كبير نحترم أعماله وجديته إلى إحالتنا منذ السؤال الأول (برغم ارتباط السؤال بالاشكالية التي كان يبحثها المؤرخ في ذلك الحين) إلى إحدى صديقاته وهي عالمة اجتماع. كما لو كانت أبحاث المرأة من اختصاص النساء وحدهن. فهل هذا يعني أن الدراسات الخاصة بإيران لا بد وأن تكون حكراً على الإيرانيين؟ جاء الرد على لسان عالم اجتماع هندي، حيث عرض علينا بمجرد اختيارنا لعنوان الأطروحة أن نلتقي ببعض مواطنيه من النساء اللاتي «سيشرحن لنا كل شيء». ولم يفهم رجل اقتصاد إيراني سبب وجودنا في أكسفورد اذا كانت الصحف المفترض وجودها في باريس تكفي لاعداد «عشر أطروحات». مما لا شك فيه أن كل بحث عن المرأة يستحق الاحترام، لكن أطروحتنا بدت لهم على درجة عجيبة من الوضوح وأيضاً الهامشية بالمقارنة للمشاكل «الحقيقية» و«القضايا» «الكبرى» الراهنة.

بعيداً عن الانثروبولوجيا النسائية، كان لبحثنا هدف اجتماعي أعم. فقد كانت النساء الايرانيات شركاء حقيقين في الثورة ولسن «ضحايا» لها، كما صورتهم بعض الأعمال الغربية، وقد اتخذت مشاركتهن في العملية الثورية، واسهامهن في المؤسسات والحياة السياسية أو الاجتماعية للجمهورية الاسلامية اتجاهات وأشكالاً مختلفة، ما لم تكن متفرقة. حيث شكلت النساء الاسلاميات تارة أحد العناصر المحتملة لراдикаلية الثورة من خلال تعاملهن الخاص مع الحجاب على سبيل المثال، وكن تارة أخرى عامل اعتدال وتحرر، من خلال مناقشاتهم حول منع النساء من شغل منصب القاضى مثلاً. من وجهة النظر هذه، يمكن إدراج بحثنا ضمن ما اسماء «جورج بالاندييه» (١٩٧١) «علم الاجتماع الديناميكي». فقد كانت ثورة ١٩٧٩ الاسلامية

ونظام الحكم الذى نتج عنها من فترات «الانتاج» فى تاريخ المجتمع الايرانى؛ وقد أسهمت عناصر كثيرة -ولاتزال- فى عملية البناء هذه. واليوم، أصبحت فكرة الابتكار الاجتماعى هذه مقبولة على نطاق واسع. غير أن تطبيقها يكون محدوداً بمجرد طرح موضوع النساء فى الاسلام.

لكى نتذكر دائماً أن الاسلام فى حد ذاته حركة، بل هو حركة جماعية (جيلستان، ١٩٨٢)، وأن للنساء نشاطهن داخل هذه الحركة، ربما يكون من المفيد استخدام منهج محدد. وقد اقترحت مجموعة تحليل الأساليب الشعبية فى العمل السياسى (باريس، مركز الدراسات والبحوث الدولية، ١٩٨٠ - ١٩٨٥)، برغم الطابع البدهى والانطباعى، لنشأتها، بعض العلاقات المميزة المفيدة فى هذا الشأن ويرى. «ج. ف. بايار» أن «ظروف المراقبة السياسية الشديدة لا تلغى أبداً تدخل العوامل التابعة» لأن «أى علاقة بالسلطة لا يكون أبداً وجه واحد» (١٩٨٥: ٣٤٤). والتوجس من السياسة «السفلية» لا يعنى انكار تبعية مجتمع مثل المجتمع الايرانى للغرب (وهى ظاهرة نعلم جميعاً أهميتها فى اندلاع الثورة وراديكاليته)، ولا إلغاء تأثير القهر على عمليات الابتكار فى هذا المجتمع. كل ما حدث أن نظريات علم الاجتماع الخاصة بالتبعية والهيمنة، والتي كانت سائدة فى السبعينات، لم تستطع تصويب الأشياء التى لا يمكن ردها الى هذين البعدين الأساسيين، وهو الأمر الذى كان سيحول دون وصول مسيرة إيران المعاصرة الى حد فشل مشروع العصرية الاستبدادى (الذى طرحه الشاه) وفرض مشروع شمولى (طرحه خمينى). ان إشكاليات «البرنس» (المستنيرة) أو «ديبوت» (الدموية) ومقابلها الايرانى «الإمام والخائن»، واسطوره المؤامرة الامبريالية التى ضخمها الخيال الشيعى وتصرفات القوى العظمى منذ القرن التاسع عشر: قاصرة بالتاكيد ومن الأفضل التساؤل عن دور العناصر المختلفة فى مجملها، سواء كانت تابعة، أو نساء، مع الحرص على عدم التقيد بمنطق من النوع غير الكمى («الأسفل» مقابل «الأعلى») أو من النوع الثنائى (الخضوع مقابل المقاومة: المجتمع المدنى مقابل الدولة)، وتفضيل اشكالية يكون منطوقها كما يلى: النظم السياسية لا تكتسب قيمة إلا بالتحديث غير المتجانس من عامل لآخر، ومن سياق لآخر. من ثم يتعين على المحلل أن يستخلص، من المواقف التاريخية ومن داخل الميدان الاجتماعى ذى الحدود الواضحة، الاجراءات الكفيلة بالقاء الضوء على مؤسسة معينة أو ممارسة أو قصة ما، والتي تتنوع تبعاً للعوامل المختلفة. هكذا يمكن فهم عدم

اكتمال وازدواجية الهياكل والنظم السياسية بشكل أفضل: فأجهزة الرقابة والهيمنة لا تتشكل فقط وفقا لما تريده الحكومة وانما أيضا وفقا لما يفعله الشعب بها، وهكذا تتضح كثير من المناقشات حول «الطبيعة السياسية» للحزب الأوحده، والجيش والاسلام اذا ما استوعبنا عملية تحديثها التى تتوقف على العوامل والظروف المختلفة (بايار ١٩٨٥: ٣٥٤ - ٣٥٥)

وتجدر الإشارة أيضا الى أن هذه الأساليب الشعبية فى العمل السياسى لا تتضمن بالضرورة أعمال مقاومة أو احتجاج. لا يمكن أن نتجاهل «قبول المحكومين لعملية السيطرة عليهم» (جودليد، ١٩٨٤: ٢٣ وما بعدها، ٢٠٥ وما بعدها). وكما سبق وذكرنا : سنجد أن أولئك النساء التزمين بمعايير الثورة ثم الجمهورية، لكن فى حدود معينة ووفقاً لدوافع وأنماط تجعل فكرة خضوعهن التام للنظام الجديد نسبية، ومحكومة باشكالية أقل ميكانيكية وأقل اتباعاً لمبدأ أن كل شئ موجه لغاية معينة من اشكالية رفض السلطة أو تقبلها.

والممارسات اليومية للنساء التى سندرسها تكشف فى الواقع عن عدم التجانس الراديكالى داخل المجتمع الايرانى: تعدد «أساليب العمل» التى صمدت لوحدية الجمهورية الاسلامية، بعد أن أفلتت من المكائد الحضارية للشمولية العصرية فى عهد أسرة بهلوى. (وفقاً لتعبيرات م. دوسيرتو ١٩٨٠ الجزء الأول)

لا يهم فى الواقع أن تتبنى بعض هذه الممارسات اليومية، أحياناً، أهداف النظام القائم (لكى تجهضها أحياناً) أو أن تسهم ممارسات أخرى، أو هى نفسها فى أحيان أخرى، فى الغاء فعالية الجمهورية الاسلامية. المهم أن نلاحظ أن النساء لا يتخذن قراراً بشأن ما أسماه «بورديو» «الاشكالية الشرعية» للسياسة، فهن يسعين بشكل مستقل نسبياً الى ارساء عصنة اسلامية، من خلال تحديد مواقفهن ازاء تجارب حياتية وتاريخية معينة. بيد أن عدم قابلية الممارسات النسائية هذه للتبسيط يجب ألا يفهم على أنه نوع من ايجاد «موقع خاص» بهن، لاسيما وأن التفرقة بين الجنسين تغذى ذلك، وانما باعتبارها رفضاً للاستبعاد والعزلة والتمييز. فالرفض يزداد كلما كان الاستبعاد تاماً. ويمكن تلخيص مطالب النساء الاسلاميات فى اثبات وجودهن الخاص، الذى يجب أن يحظى بالاحترام والتقدير بهذه الصفة. فى هذا الصدد، وأيضاً حسب تعبير «ميشيل دوسيرتو» «لا تنتمى هذه الممارسات النسائية الى استراتيجية بقدر ما تنتمى الى مجموعة متباينة من التكتيكات المتفرقة» وهى أقرب «إلى

تكوين جمل خاصة باستخدام مفردات ومصطلحات شائعة» وإلى الطريقة استخدام معينة (دوسيرتو، ١٩٨٠: ٢٠-٢١، ٨٥ - ٨٨).

فاذا تمسكنا بهذا الطرح، سنجد أن الأوهام التي يعيش فيها الغرب منذ عشر سنوات عن الثورة الإسلامية تعتمد على خطأين كبيرين في التفسير. الخطأ الأول يتمثل في اعتبار ثورة ١٩٧٩ بمثابة زلزال لم يكن له أى مقدمات وفى الشعور بالفرع من ظهور «مجاذيب الله» ذوى التصرفات غير المتعقلة على الساحة الإيرانية ثم الدولية «مع أن الحركات الثورية ضد الحكومة لم تكن ممكنة، فى رأى البعض منذ حوالى قرن من الزمان، إلا حال اشتراك رجال الدين أو بعض الأجنحة الدينية فيها». كان موقف رجال الدين، كما أوضح «ج.ب.ديجار» (١٩٨٢) و«إى. ريشار» (١٩٨٠، ١٩٩١) مركباً، فقد كانوا يعارضون الحكم الامبراطورى ويساندونه فى الوقت نفسه.

ومما يجدر ذكره بشأن رجال الدين، أن نشاطهم الثقافى وإصلاح مؤسستهم واهتمامهم بالشباب لم يبدأ فقط فى السبعينات، وإنما يرجع إلى الأربعينات. وتنبغى دراسة هذه التحولات المختلفة مع رفض مبدأ الغائية (كل شئ له غاية) أو أى مدخل شمولى مثل استخدام استراتيجية واعية مثلاً.

يرتبط اسهام النساء -وفقاً للمذهب الشيعى وسواء كان موالياً أو معارضاً - فى الثورة الإسلامية بمسيرة الاسلام فى ايران. ودون اللجوء إلى تحليل الجدل الحصب الذى دار فى ايران منذ بداية القرن (ح.ب.ديجار، ١٩٨٢"م. فيشر، ١٩٨٠" آى. ريشار، ١٩٨٠ و ١٩٩١)، يمكن أن نؤكد ببساطة أن ممارسات المجاهدات الاسلاميات فى يومنا هذا، تستند ولو ضمناً الى هذه التجربة التاريخية، دون سواها، وفقاً للمبدأ القديم القائل بأن التاريخ يعيد نفسه. والمقارنه مع تركيا يمكن أن تكون مفيدة فى نقاط عدة: العاصمة الرمزية والايديولوجية، النسيج الترابطى، الطقوس الدينية تختلف من بلد لآخر، دون الاشارة الى أن الاصلاحات «النسائية» التى جاء بها كمال اتاتورك استجابت لمطالب الأقليات التى لا نجدها بمثل هذا الحجم فى ايران (أقليات مسيحية مختلفة، مواطنون اعتنقوا الاسلام فى نهاية القرن التاسع عشر أو بداية القرن العشرين للاقلات من عمليات الاضطهاد ومساوئ السياسة الاسلامية التى كان يتبعها عبد الحميد، أقلية يهودية، أقلية علوية) التى شكل بعضها على الأقل الأساس الإجتماعي لمسألة الميل الى الغرب، والتى تعد على أى حال جزءاً لا يتجزأ

من الذاكرة التاريخية لمنطقة الاناضول.

وبعبارة أدق، لا يمكن فهم التكتيكات الراهنة للنساء الاسلاميات الايرانيات، اذا فصلناها عن سلسلة الممارسات التي حدثت على الأقل في العقود القليلة السابقة، على سبيل المثال منذ قيام الثورة الدستورية ١٩٠٦ - ١٩١١. وفي هذا الصدد، كانت المعارضة المطلقة أثناء نظام الحكم السابق وأثناء الثورة خادعة: فقد انضمت النساء الى العملية الثورية في عام ١٩٧٩ والى المؤسسات الثورية على أساس تجربتهن في العصرنة الشمولية وفي وجوب تحديد مكتسباتها، أيا كانت ازدواجية هذه المكتسبات. وهكذا نرى أن المعركة ضد نظام حكم أسرة بهلوى كانت تستهدف شخصاً بعينه وأعوانه الفاسدين، وليست مؤسسات الدولة. لذا ستعود النساء الاسلاميات الى المطالبة ببعض القوانين التي ألغاهما النظام الجديد، بينما ستلقى قوانين أخرى، سنتها الجمهورية الاسلامية، معارضة واحتجاجاً، للتذكيرة بأنه لا تراجع في وضع مكتسب: مثل القوانين الخاصة بعدم الاختلاط في الجامعة ومنع النساء غير المتزوجات من السفر الى الخارج بمفردهن. في هذا الاطار يمكن قراءة هذا الكتاب بوصفه اسهاماً في التنقيب عن آثار الثورة الاسلامية.

والخطأ الشائع الثاني يتمثل في النظر الى ثورة عام ١٩٧٩ باعتبارها قمرود الأصالة والتقاليد على جهود العصرنة التي يقوم بها الشاه. وهكذا تعد الثورة عملية تكريس لنظام قديم، نظام سلعي؛ وخير شاهد على ذلك سياسة الثورة إزاء النساء (التي بدأت بفرض ارتداء الحجاب، باعتباره الزي التقليدي). بيد أن هذا التفسير لا يلبث أن ينهار أمام الوقائع الحية. فمؤسسات الجمهورية الاسلامية ليست تقليدية، ويكفي في هذا الصدد أن نشير الى لفظ الجمهورية في حد ذاته. إن المذهب الشيعي، الذي يعد الدين الرسمي للدولة منذ فترة حديثة نسبياً، من عام ١٥٠١، لا يحدد نظاماً سياسياً معيناً، إلا الاسلام نفسه. من هذا المنظور، يصبح كل استقرار ثقافي للثورة مرفوضاً، كما أكد ديجار (١٩٨٢) وريشار (١٩٩١). فبين شيعية «نصر» الملكية ونقد الشيعية الصفوية كما جاء على لسان د. شريعتي، توجد مسافة لا يستهان بها تُركت للعوامل الاجتماعية. لأن ولاية الفقيه تعد نفسها من الاجتهادات الراديكالية التي كان الإمام الخميني أول من أفتى بها، والتي يشك بعض المراقبين أنها ستستمر من بعده، كما أنها تعرضت لنقد عنيف من جانب عدد كبير من المؤمنين ورجال الدين.

واليوم أصبح مفهوم «التقليد» نفسه أو مفهوم الثقافة الشعبية، القريب منه، هو الأكثر عرضة للنقد في الواقع، و تعتبر ثنائية «الأصالة والمعاصرة» الزمن «بمثابة معبر»: «ستحتل كفافه المجتمعات مكانها منه، بعضها في المقدمة والبعض في المؤخرة؛ والتقدم أصبح يعنى الوصول الى حيث انطلق الآخرون، أى السير على خط محدد سلفاً، كما لو كان للتاريخ قدرة على التمييز» (سلمان، ١٩٨٢). بيد أن الثورة لم تكن أبداً ارتداداً عن هذا المحور الوهمي. وعلى غرار التفرعات الأخرى للحركات الإسلامية، اشتملت الثورة على عملية عكسية لاستحداث عصريّة أرادت أن تكون بالتأكيد على عكس النموذج الغربي، لكن يمكن القول أنها تميل الى اقتباسه بشكل مهتكر، كما جاعل التحليلات التي أجراها فرانسوا بورجا عن المغرب (١٩٨٨) وأوليفيه، عن أفغانستان (١٩٨٥). وعلى الأكثر، يمكن أن نرى في الثورة ما أسماه بالاندييه (تقليدية المقاومة) أو حتى «شبه - تقليدية». وفي هذه الحالة، يصبح المعالج التقليد مطلباً عن التعبير عن الانشقاق على المسؤولين المعصرين» (١٩٦٧: ٢٠٤).

بعد النتائج التشريعي للثورة، على وجه الخصوص، وكذلك النظم الرمزية التي أرستها، مثلاً جيداً على «التقاليد المبتكرة» «بوصفها» «مجموعة ممارسات - تستند بالطبع الى قواعد، صريحة أو غير صريحة، ذات طبيعة طقسية أو رمزية - تسعى الى ترسيخ بعض القيم ومعايير السلوك عن طريق التكرار، الأمر الذي يمثل اوتوماتيكياً استمرارية للماضي» (هوسباوم ورايجر، ١٩٨٣: ١).

وقد توصل مؤرخو القوميات في أوروبا القرن التاسع عشر، ومؤرخو الحركات الاستعمارية في الهند وأفريقيا، الى أن هذا العمل الايديولوجي والثقافي لازم عند اقامة نطاق هيمة. وتعزز ايران ما بعد الثورة هذا التحليل، حيث تذكرنا بأن تحديد هذا النطاق لا بد وأن يشمل جميع العناصر الاجتماعية. وفي هذا الصدد، سنرى أن دراسة الممارسات المتعلقة بالزى الاسلامي ستكون غنية بالدلالات، لأن الجدل في الغرب دار بوجه خاص حول التشادور، الذي يعد خير نموذج «للتقاليد المبتدعة».

وعند هذا الحد، لن يكون هناك مجال لإيضاح بحثنا أكثر من ذلك: حيث سندرس المساهمة الديناميكية للنساء في انتاج عصريّة ثورية من خلال ممارساتهن اليومية - وأساليب عملهن، على حد تعبير ميشيل دوسيرتو - مع التركيز على

«المعايير الايجابية» التي عملن على نشرها.

* * *

لقد حرصنا على التمييز خلال بحثنا بين صفتي مسلمة واسلامية وهو تمييز يجب التعامل معه بحذر، لأن هاتين الصفتين يجب فهمهما ومقارنتهما بعد نفي صفة التدرج عنهما، فهما لا تمثلان مرحلتين متتاليتين من الالتزام الاسلامي أو التأثير الثوري - فالمرأة المسلمة التي وجدت حياتها تغيرت بشدة بعد الثورة، قد لا تصبح اسلامية. أما النساء الاسلاميات فهن يطالبن بأن يصبح الاسلام نمطاً لحياة اجتماعية خاصة، وبديلاً يكون له أثره على الدائرتين الخاصة والعامة، وهن يتطلعن الى تواجد يمارسن من خلاله مسئولياتهن الاجتماعية كاملة. وهذه الرغبة تتسم بالالحاح الى حد اعتبار مطالبتهن بالتطبيق الاسلامي أمراً جديداً وتعبيراً عن انفصالهن عن ماضيهن. وسيكون من المفيد أن نحلل بشكل مفصل المراحل التي تؤدي الى التوجه الاسلامي. ذكرت بعض المبحوثات أنهن عايشنه كانفصال راديكالي لاسيما وأنه ارتبط بالديناميكية الثورية. والأحاديث التي تصف هذا المعيشة يجب مقارنتها بتلك التي تهرر التوجه الاسلامي بسبب وجود أوجه تماثل شديدة. وقد وصفت إحدى المبحوثات هذا التوجه بأنه ميلاد جديد لها، كما يلعب الحلم دوراً أساسياً في هذا التحول: «كنت أتساءل منذ عدة أعوام عن الايمان، وبرغم انني كنت أؤدي صلواتي بانتظام إلا انني كنت مترددة بشأن ارتداء الحجاب ولم أعرف أين أجد النصيحة. وهكذا مررت بأوقات عصيبة، الى أن حلمت ذات ليلة بالسيدة فاطمة الزهراء تضع على رأسي الحجاب. فتقبلت فكرة الحجاب وارتديته منذ ذلك الحين». وتؤكد نساء أخريات على الدور الذي لعبه أحد المدرسين في هذه الصدد أو كتاب معين (غالبا كتاب شريعتي «فاطمة هي فاطمة» أو إحدى الصديقات. أما الأب أو الزوج أو كبار رجال الدين فلم يكن لهم فيما يبدو الادور ثانوي، بل وهامشي. هذا التحول والتوجه الاسلامي ينطوي على ثلاث ديناميكيات مختلفة: مواجهة مع العالم الخارجي، رغبة في تبادل الآراء والحوار، مطالبة بالتغيير الاجتماعي. بيد أن هذه الثلاثية يجب فهمها بشكل جيد. فالمواجهة لا تعني استبعاد الحوار. هناك بالتأكيد سعى للتمييز من جانب هؤلاء النساء الاسلاميات، وبالتالي نوع من المنافسة الدينية، لكن هذه لا تتحقق بشكل مباشر في المجتمع.

كذلك، وعلى عكس ما يحدث في دول أخرى، لا يعد التبشير من الخصائص

المميزة لهذه الأوساط. قالت لى احدى المبحوثات، وهى شخصية شهيرة على الساحة السياسية، بدون أى موارد: « أرجو أن تضعى شيئاً على رأسك عند عودتك الى اوروبا، لا يهم أن تكونى مقتنعة بالحجاب، لكنك سترفعين بذلك رأس وطنك». والخيار هنا - الذى يختلف عن خيار الاسلاميات اللاتى يعشن فى فرنسا - يقوم على عدم نبذ أحد واستبعاده من الجماعة؛ حيث لا يرد ذكر الممارسات الدينية الاجبارية لأن «حساب ذلك، كما قيل لى، عند الله وحده» ومع هذا يجب ألا نسارع باستنتاج أن المطالب الاسلامية تقوم أساساً على التسامح وتبادل الآراء. فالواقع، هنا أو فى الخارج، لا يخضع أبداً لمثل هذه القوالب المبسطة والملاكية.

وعلاوة على هذا، فإن للنساء الاسلاميات مواقف جماعية فى الميدان السياسى: تتراوح بين اللامبالاة والتوحد، كما أن جميع مراحل التساؤل والتردد إزاء نظام ما بعد الثورة تكون واردة. وعلى عكس المجاهدات الاسلاميات فى عدة دول أخرى، لا تتطرق النساء هنا - حتى أكثرهن تنظيماً - لمسألة الأشكال الممكنة للحكومة ومدى التطابق بين النظام القائم بالفعل والدولة الإسلامية: ويبدو أن أهم شئ عندهن هو وجودهن وأعمالهن اليومية

هذا الطابع اليومى هو الذى ستحدثنا عنه المبحوثات على مدى الصفحات التالية. وسنرى مواقفهن على التوالى من نظام الحكم السابق ومن التطورات المؤسسية فى الجمهورية الاسلامية (الفصل الأول) ثم تصور الانفصال الثورى (الفصل الثانى) تغير علاقتهن بالدين (الفصل الثالث) اعادة توصيف حياتهن الخاصة، وخاصة علاقتهن الزوجية (الفصل الرابع)، اللجوء الى ارتداء الحجاب من أجل تغلغل أفضل فى الحياة العامة (الفصل الخامس) وأخيراً الانخراط فى هذه الحياة من أجل تحقيق تواجد اجتماعى مدروس (الفصل السادس).



الفصل الأول

النساء: بين الامبراطورية و الجمهورية

قبل الشروع فى تحليل الممارسات الفعلية ومطالب النساء الاسلاميات، قد يكون من الضرورى التوقف قليلا عند المناخ العام لهذه الأحداث.

ويمكن الانطلاق لوصف هذا المناخ على ثلاث مجموعات من المعطيات:

المجموعة الأولى تتألف من المراجع التى استند اليها كل من قمت بسؤالهن وهى تتعلق طبعاً بتحليل نظام حكم آل بهلوى وأسباب فشله كما تناولها هؤلاء النسوة. فضلاً عن أننى أردت التطرق الى تأثير هذه الفترة على عالم المرأة وإبراز التناقضات التى ارتبطت بهذا التحديث الشمولى لايران فى الوقت ذاته.

والملمح الآخر فى هذا المناخ هو مدينة طهران الآن. فقد اخترنا الحديث عما أسميناه الجانب النسائى لطهران، أى المظاهر العملية والمباشرة لحياة المرأة الحضرية وللسياسة التى انتهجتها حكومة ما بعد الثورة ازاء النساء. وحاولنا أن يكون هذا الوصف تشخيصياً وليس تحليلياً. وتكمن أهميته، فيما ينطوى عليه من مؤشرات عن العلاقات اليومية والملموسة التى تربط النساء، فى الدائرة العامة، بالسلطة.

أما آخر مجموعة من المعطيات فتتعلق باللامع المؤسسية لموقف الحكومة من النساء وتشمل بالطبع استعراض النواحي التعليمية والقانونية والتعبير الجماعى ووسائل الاعلام.

يهدف هذا التقسيم بالطبع الى سهولة العرض ولا يشير إلى اختيار أسلوب. فالظواهر الرسمية وغير الرسمية والخطب والممارسات المتناقضة أو المتوازنة ستستعصى على الفهم والتحليل مالم يوضع بعضها الى جانب البعض الآخر.

ميراث التحديث الشمولى لآل بهلوى

إن الحياة اليومية للنساء الإسلاميات فى إيران الحاضر والممارسات التى تنص ايدىولوجيتهن لا يمكن فصلها عن المناخ الاجتماعى والسياسى والايدىولوجى لفترة ما قبل الثورة. لذا سنحاول فى البداية طرح بعض التساؤلات حول التحولات التى طرأت

على المجتمع الايراني اثناء خضوعه لمشروع التحديث الشمولى الذى فرضه نظام حكم أسرة بهلوى، مع التركيز على الاجراءات المتعلقة بالمرأة.

وهذا ليس بأى حال من الأحوال تقرير عن نظام حكم وليس سرداً لأسباب فشله؛ فقد تكفلت المطبوعات التى صدرت بعد الثورة بهذه المهمة .. انما يجدر فى رأينا وصف الاثار الملموسة لهذا التحديث الشمولى على المجتمع المدنى فى عجالة، وكيف أفرز عدداً من المتناقضات التى واجهت النساء بشكل خاص وكيف استطعن التعامل معها. وينبغى هنا توخى الحذر، ليس لأن المسألة تتعلق بتحليل ارجاعى فحسب، ولكن لعدم الخلط المتسرع بين العزلة والثورة. فمما لا شك فيه أن الثورة الاسلامية صاحبها انعزال سياسى جذرى فى ايران، وظهرت فى الوقت ذاته طفرات اجتماعية وثقافية. على أى حال فإن الزمن وحده كفيل بتقييم هذا الحدث بشكل سليم.

(واذا كان فشل مشروع آل بهلوى يبدو جلياً، يبقى أن نتساءل عن أثر تلك الفترة على ايران الحاضر. فما هى قوة وعمق التغييرات التى طرأت على النساء فى مجتمع ما بعد الثورة؟ وهل ثمة استمرارية أو تعديل لبعض الديناميكيات الاجتماعية التى ظهرت فى فترة حكم آل بهلوى؟ من المؤكد أن الاجابة الشاملة على هذا السؤال غير ممكنة. وإن كان الجزء الثانى من عملنا سينصب على تقديم بعض المؤشرات التى ترد على هذه التساؤلات.

من المؤكد أن اعتماد الدولة الايرانية على العائدات البترولية مسألة أساسية لأنه منحها الوسيلة النوعية للاندماج فى السوق الدولية والقدرة على تكوين طبقات اجتماعية متضامنة مع مشروع آل بهلوى، عن طريق تحريك الأجور (فييل ١٩٨٤: ٢١). وقد واكب هذا التحديث الاقتصادى المفروض من «أعلى» اعادة تشكيل للبنية الثقافية لكى تتلاءم مع خصوصية التاريخ الايرانى. لاتنبع هذه الايديولوجية وهذه الثقافة التى حاول نظام حكم بهلوى فرضها لتكريس شرعيته، من علاقات اجتماعية مباشرة ومواطن خيال، وانما من مكان يقع خارج نطاق المجتمع المدنى ليتم نشرها فى هذا المجتمع نفسه بواسطة ما هو أصلاً وسيلة للإكراه: الدولة. حيث تتجاوز الدولة فى الواقع المجتمع المدنى لأنها تعتزم اقامته على ثلاثة مبادئ هى: تجميد ماضى ما قبل الاسلام، مشروع «الحضارة الكبرى» والتعاون مع الاسلام على أساس تطويعه (فقد عاد محمد رضا بهلوى الى الحكم بفضل مجموعة من رجال الدين،

وحاول السيطرة على المتدينين عن طريق اضافة الصفة البيروقراطية على تنظيماتهم، كما أكد علاقته المباشرة والخاصة بالله).

يقول برهان غليون في هذا الصدد «اعتباراً من تلك اللحظة، بدأ يفرض نفسه مفهوم جديد للثقافة وأهدافها واستراتيجيتها ودورها في المجتمع - وأرادت هذه الثقافة الجديدة أن تصبح صورة من «الثقافات المتقدمة» في الغرب، أي تكون علمية وموضوعية وإيجابية ومنطقية وإنتاجية ومتنامية .. وهذا المفهوم الجديد يضع الثقافة على حدود الأيديولوجيا والدعاية ويجرها إلى لعبة السلطة» (غليون ١٩٨١: ٣٩). كان لهذا الكلام المحدد والمنمق انعكاساته الملموسة على الميدان الاجتماعي والمدن بصفة خاصة: حيث حدث تحول عميق في البيئة الثقافية الحضرية، وظهرت أماكن مختلطة، وتعاظمت أهمية وسائل الإعلام، وتم تغيير التقويم. وأسهمت التغييرات الاقتصادية (ازدهار القطاع الثالث، تصميم العلامات التجارية، انتشار التعليم) في تعميق هذا التأثير.

وبدا برنامج محمد رضا شاه أكثر تعقيداً وأكثر واقعية بدرجة ما من برنامج والده. فقد شن هذه الأخير في عامي ١٩٣٥ - ١٩٣٦ حملة صارمة، مالم تكن عنيفة، لإجبار النساء على عدم ارتداء الحجاب على الملأ. وجاءت هذه الحملة بعد سبعة أعوام من محاولة أخرى لم تكن مجدية. حيث قامت زوجة الشاه بخلع الحجاب في احتفال عام اقيم يوم ٢١ مارس ١٩٢٨ في المسجد الكبير بمدينة «قم» لكن المجتهد (وهو رجل الدين الذي يتولى عادة عمليات التفسير) الذي كان حاضراً اعترض بشدة على هذا السلوك واحتجت الجماهير أيضاً، مما دعا الجيش الى التدخل وألقى القبض على عدد من الأشخاص وتم جلد المجتهد وانتهت المحاولة بلا نتائج تذكر (جاروسيان ١٩٧٤: ٤١). وتم اعلان يوم ٧ يناير ١٩٣٧ «يوماً للمرأة»: واعتباراً من هذا التاريخ أصبح ارتداء الحجاب ممنوعاً في الأماكن العامة (وفرضت نسود من نفس النوع على الرجال: حيث كان يتعين عليهم ارتداء الملابس الغربية واستبدال القبعة بالعمامة. وبعد عام واحد سمح للفتيات بالالتحاق بالجامعة).

وتعلق اليزسانا سريان مؤكدة «إن أسلوب رضا خان كان يميل الى القمع، أما ابنه فكان يستخدم القوة لكنه يفضل السياسات التكتيكية» (سناسريان ١٩٨٢: ٢٥). وفي الستينات لم يقتصر الأمر على كسر المعايير الاجتماعية التي روى انها متخلقة كشرط أساسي للتحديث الاجتماعي، وإنما امتد ليشمل - بمهارة - تعديل الضوابط

الثقافية والاقتصادية والتشريعية على أمل أن يكون لها تأثير ريادى مهم. وتجدر الإشارة الى أن هذه الاصلاحات لم ترتبط بتقدير عصرى أو ليبرالى للنساء. فقد صرح الشاه فى حديث أدلى به «لأوربانا فالانشى» فى أكتوبر ١٩٧٣ قائلاً إن «أحداً لا يستطيع التأثير على، فما بالك لو كانت امرأة. المرأة تكون مهمة فى حياة الرجل فقط بقدر جمالها وجاذبيتها.. ربما تكون المرأة مساوية للرجل أمام القانون لكن اعذرني لو قلت أنها لا تدانيه فى القدرات» (سناسريان ١٩٨٢). كانت هذه الاصلاحات فى الأساس أحد المظاهر الضرورية للنظام لكى يكسب تعاطف الدول الغربية معه. فقد لعبت المنظمات الدولية مثل منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (اليونسكو) دوراً مهماً فيما بعد- من الناحية النظرية على الأقل - فى مشروعات التنمية. وجاء تصريح «رينيه ما هو» الذى أكد فيه «أن أى تقدم بشرى حقيقى لا يمكن أن يتم بدون الارتقاء بالمرأة» ليلفت نظر المسئولين الايرانيين الى مكانه المرأة فى عملية التنمية. وكانت الرغبة الملحة فى تنظيم الأسرة وخفض معدلات المواليد وحالات الطلاق وادماج المرأة فى القاعدة الاجتماعية لنظام الحكم من الدوافع الرئيسية التى جعلت السلطات تتخذ تدابير «نسائية» مهمة. وتوخياً لوضوح البحث سنكتفى بتناول الجوانب التالية:

التغييرات القانونية، التعليم، دخول ميادين العمل، ووسائل الاعلام.

الاجراءات القانونية

تمثل أول اجراء قانونى اتخذته الحكومة فى منح المرأة حق التصويت والانتخاب، فى ٢٧ فبراير ١٩٦٣. ويندرج هذا الاجراء ضمن النقاط الست لما سيطلق عليها الثورة البيضاء. ويقول جاروسيان (١٩٧٤: ٩٧) يبدو أن بطاقات التصويت الخاصة بالنساء كان يتم جمعها فى لجان خاصة وفرزها على حدة فى الانتخابات اللاحقة. وتجدر الإشارة الى هذا الموضوع أثير عدة مرات فى عام ١٩١١ ثم عام ١٩٥٢ أثناء الاحتفال بالعيد الخامس والأربعين للثورة الدستورية، لكن المشروع كان يجهض فى كل مرة بسبب معارضة رجال الدين (نشأت ١٩٨٣). وترجع موافقة الشاه على مثل هذا الاجراء، بعد صعوبات مماثلة لما حدث فى الماضى، الى اعتبارات داخلية أكثر من العوامل الدولية (موقف الحكومة الأمريكية). ولانتقاد هذا الاجراء، ساقى المعارضة حججاً «دينية» وسياسية من نوع: ماذا يعنى حق التصويت فى نظام حكم دكتاتورى

يتلاعب فى نتائج الانتخابات؟

وفى عام ١٩٦٦ تكونت منظمة نساء ايران التى شملت جميع الجمعية النسائية التى ظهر معظمها فى الخمسينات لكى تحل محل الهيئة المركزية التى كانت قائمة فى ذلك الحين وهى «المجلس الأعلى». وفى عام ١٩٧٧ وصل عدد أعضاء منظمة نساء ايران الى ٧٠ ألف سيدة (معظمهن من المنتميات الى الجمعيات التابعة للمنظمة) ، وأكثر من ٤٠٠ قسم. وكانت المنظمة تضم أساساً زوجات الموظفين وزوجات البورجوازيين المتفرجين الباحثات عن وضع اجتماعى أفضل. وتركزت أنشطة المنظمة (سنا سريان ١٩٨٢ وفيشر ١٩٧٨ : ١٩١) أساساً فى انشاء دور الحضانة وفتح معاهد لتعليم الحياكة ومحو الأمية وتأسيس مدرسة للاخصائيات الاجتماعيات فى فارامان عام ١٩٦٩ ، ونشر دراسات حول وضع النساء وحقوقهن -سواء التى حصلن عليها أو يتطلعن اليها - بين نساء الطبقات المتواضعة. ورغم حدوث تطور جريء فى هذا المجال فى السبعينات، فان بعض المشروعات الكبرى والأساسية لم تر النور الا بقدر ضئيل.

ويرجع فشل هذه المنظمة، فى رأى اليزسنا ساريان، الى ثلاثة عوامل: الاعتماد المطلق على الحكومة والتوحيد معها، ووجود شبكة من المرشدات التابعات لجهاز المخابرات الايرانى «السافاك» داخل المنظمة، الجمود الذى اتسمت به المنظمة لحساب دورها الأساس وهو ابراز مجموعة من صفوة النساء المحليات المواليات للحكومة، وأخيراً التناقض بين الخطاب النسائية شديدة اللهجة فى التجمعات الدولية والمطالب المتراخية فى الداخل مما نفر المثقفات المتحمسات للحركة النسائية. ويسوق «باجلى» تفسيراً آخر يكمل ما أوردته «سنا سريان» حيث يقول إن: الحكومة التى أدركت حجم الغليان الشعبى بعد مظاهرات عام ١٩٦٣ أرادت بهذه الطريقة الحد من مصادر التوتر (باجلى ١٩٧١ : ٥٤).

وفى عام ١٩٦٧ تم التصديق على قانون حماية الأسرة الذى عدل فى عام ١٩٧٥ وفرض شروطاً لتعدد الزوجات (من بينها موافقة الزوجة مسبقاً) ، وسمح للمرأة بطلب الطلاق وأعطى للمحكمة حق البت فى حضانة الأطفال وجعل الحد الأدنى لسن الزواج ١٨ عاماً للرجل ، ١٥ عاماً للمرأة).

كما اتخذت اجراءات أخرى للحد من التفرقة بين الجنسين فى بعض ميادين العمل، حيث سمح للمرأة بتولى المناصب القضائية ودخول الجيش والشرطة.

يمكن أن نلاحظ، فى ختام هذا الاستعراض السريع، أن هذه القوانين لم تكن إلا بقطاعات من النساء محدودة للغاية وهى القطاعات التى نشأت عن أساليب التطوير التى بدأ تطبيقها فى عام ١٩٥٥ واتساع أجهزة الدولة. وخير مثال على ذلك أن الاعلانات الخاصة بالحقوق الجديدة والقيم الجديدة (أطفال أقل من أجل حياة أفضل) لم تكن موجودة فى الغالب الا داخل الادارات الحكومية.

التعليم وتطوير أحوال العاملات

استضافت طهران فى عام ١٩٦٤ المؤتمر الدولى الأول لمكافحة الأمية الذى عقد تحت إشراف الأمم المتحدة (فايسينجر ١٩٧٣). وصرحت أشرف بهلوى الشقيقة التوأم لشاه ايران فى حديث أدلت به لمجلة «لوكوربيه دو لونسكو» ونشر فى عام ١٩٦٨ أن مكافحة الأمية أصبحت بعد هذا المؤتمر من الاهتمامات الرئيسية لنظام الحكم. حيث تم تشكيل لجنة وطنية لمحو الأمية. وحول دور هذه اللجنة أوضحت أشرف بهلوى فى نفس الحديث قائلة: «إن ما يفعله (تقصد الشاه) لا بد وأن يسبقه قدر من التردد، لأن تقاليدنا الثقافية قوية وهى لا تشجع على الانفتاح على العصر الحديث».

إن «صمد بهرنكى» (١٩٣٩ - ١٩٦٨) وهو معلم وخبير تربوى وكاتب، عاش فى اذربيجان وكان أحد المثقفين اللامعين فى الستينات فى ايران، وعلاوة على كتبه الأدبية ترك عدداً من الأعمال النقدية عن التعليم - قد لاحظ (أى بهرنكى) بهرنكى تأثير الخبراء الأمريكيين فى عملية تأهيل المعلمين الايرانيين، وقدر نسبة النصوص المترجمة عن الأمريكية والمستخدمه فى عملية التأهيل هذه بحوالى ٩٠٪. وأشار الى أن هذه النصوص لا تتلاءم مع الوضع اللغوى والثقافى فى ايران، بل انها تؤدى الى نسيان واحتقار الثقافات الشعبية التى يجب أن تلعب دوراً ديناميكياً فى تعلم اللغة الأم - اللغة الفارسية (هانسون ١٩٨٣، بهرنكى). وفى مقابل عملية محو الأمية المفروضة من «فوق» تحدث بهرنكى عن حل عملى وواقعى «ياتى من تحت» ويقع على طرف النقيض من العملية التى وضعها تكنوقراطيون دوليون استناداً الى قيم وأمثلة غربية، وتوصف غالباً بأنها «تثقيف علمى».

بدأت هذه السياسة تؤتى ثمارها شيئاً فشيئاً.

ونعود مرة أخرى الى كتاب سنا ساريان (١٩٨٢: ١٠٧) حيث تقول «فى عام ١٩٥٩ كانت نسبة الفتيات المتعلّمات ممن تجاوزت أعمارهن السابعة لا تزيد عن ٨٪، وفى عام ١٩٦٦ أصبحت هذه النسبة ١٨٪، وفى عام ١٩٧١ كانت بالكاد أدنى من

٢٦٪ وفي عام ١٩٧١ كان أكثر من ٤٠٪ من نساء المدن متعلّقات، وفي الريف لن تتجاوز نسبة القادرات على القراءة والكتابة ٩٪.

وكان من المنتظر أن يؤدي تأسيس القسم النسائي في «جيش المعرفة» إلى إعطاء دفعة جديدة في عام ١٩٦٨ للبرامج الريفية وإبعاد شبح الأمية بيد أن الواقع جاء غير ذلك، بسبب عيوب في أداء جيش المعرفة هذا من ناحية والرهانات المختلفة التي فرضها تعليم المرأة في الأوساط الريفية مع هجرة الرجال من الريف (ميراني ١٩٨٣: ٨٢). وفي عام ١٩٧٨ كان ما يقرب من ٦٠٪ من الإيرانيين أميين ومعظم هذه النسبة من النساء.

وتأثرت الجامعة بدورها شيئاً فشيئاً: فبعد أن كانت نسبة الحضور من الطالبات في عام ١٩٧٠ لا تتجاوز ٢٠٪، ارتفعت في عام ١٩٧٥ إلى ٢٩٪ وبلغت ٣٨٪ في عام ١٩٧٨. وكان ما يقرب من نصف الدارسين الإيرانيين في الخارج (٥٠ ألف طالب) من النساء. وكان أغلب الملحقين بمعاهد أعداد المعلمين في تلك الفترة من الطالبات.

بيد أنه سيكون من الخطأ الربط بين هذا النمو في معدلات التعلم والتغير أو إعادة النظر المفروضة في القيم الثقافية في المجتمع الطلابي. من المؤكد أن التعليم أحدث بعض التغييرات في نمط الاستهلاك الثقافي، لكن ذلك لم يؤد بأي حال من الأحوال، كما سنثبت فيما بعد، إلى تبنى العصرية التي فرضها الشاه.

وقد واكب التحول الذي طرأ على البيئة الاجتماعية تحولاً آخر في أنماط الإدماج الاقتصادي لمختلف العوامل الاجتماعية مع هذه البيئة. فقد أدى تطبيق اقتصاد الإيرادات والثورة البيضاء إلى انقلاب في الهيكل الوظيفي.

وإذا أردنا إيجاز هذه الطفرة في بضع كلمات سيتعين الحديث عن ازدهار القطاع الثالث (راد سرشت ١٩٧٦)، وهو ظاهرة مميزة لشكل من أشكال التنمية كان سائداً في الستينات والسبعينات، تم تطبيقه، بخصوصية معينة في إيران. وقد أصبح هذا القطاع نسائياً إلى حد كبير: بمعنى أن ما يقرب من نصف النساء العاملات في المناطق الحضرية كن يعملن فيه عام ١٩٧٦. وهن في الغالب نساء حاصلات على ما يعادل الثانوية العامة. وابتداءً من الستينات لم يعد الالتحاق بالعمل الحكومي ممكناً إلا بعد إتمام دورة تدريبية عسكرية. وكانت هذه الدورة تستغرق عامين بالنسبة للنساء حيث

يتلقينها في جيش المعرفة أو جيش الصحة اللذين ظهرا مع الثورة البيضاء. وخلال هذه الدورات كان يتم التركيز على ترسيخ بعض المثل التي تعلى من شأن الوطن والأمة والدولة وهي معتقدات تهدف الى تخفيف الانتماء الى الأسرة ، لصالح الارتباط بمنهج الدولة وقيمها. وهي استراتيجية كانت تتسم في الواقع بالشمولية حيث بين «مرتضى كبتى» في تحقيق أجراه عن التلفزيون في عام ١٩٧٠ «كيف يعمل هذا الجهاز، الذي ينظر اليه ٨٠٪ من الشعب باعتباره وسيلة ترفيه، على تحويل الانتماء الأسرى الى انتماء للمجتمع ككل.»

بيد أن ظهور هذه الطبقات الجديدة من النساء العاملات لم يكن سوى ترجمة اقتصادية للانجذاب نحو الغرب. فهو يجسد ويكرس علاقات اجتماعية وقيم ومعايير جديدة أصبحت هذه الطبقات تروج لها في المجتمع الإيراني. وقد بلغ التقليد في هذه الأوساط، وخاصة بين النساء، أبعاداً مذهلة. وقد يبدو هذا التقدم الحقيقي والوحيد متعارضاً - للوهلة الأولى - مع حالة الضيق الناتجة عن غياب أى تدريب يعلى من شأن صاحبه ويحظى بتقدير المجتمع وعن الازدواجية الثقافية شديدة التناقض، ثم فيما بعد عن العيوب الذاتية لاقتصاد الإيرادات (تضخم، مضاربة، انخفاض مستوى المعيشة. الخ).

يبقى سؤال أساس يتعلق بالتقدير السليم لطبيعة وحجم وشدة هذه التغييرات الثقافية. وعلى غرار التحقيق الذي أجراه «مرتضى كبتى» عن تأثير التلفزيون، يمكننا القول أن الضغوط الاجتماعية ستكون واردة طالما ظل العمل، أو بالأحرى «العمل بأجر»، يعصف - كما يفعل التلفزيون لدى «كبتى» - بالقيم الأسرية، دون أن يكون قادراً على أن يحل محلها قيما اجتماعية جديدة لها نفس المصداقية ويؤهل الناس لقبول ظروف معيشية جديدة. وقد أثبتت بعض التحقيقات الطابع النسبي لاهتزاز القيم الأسرية التقليدية: حيث لحق التغيير بمعايير معينة فقط (كبتى ١٩٧٥، جولييك ١٩٧٨). ومن ثم، كما كتبت «إليز سنا سريان» «برغم التعليم، لم تتطور القيم التقليدية للنساء بشكل جذري، ولم يتبدل قط موقف المرأة من الزواج والأمومة والعمل أيا كان مستواها التعليمي، وظلت الطالبات يشعرن بالدونية وتعتقدن أن قدرات الرجل أكبر منهن بشكل ملحوظ (سناسريان ١٩٨٢: ١٠٨).

وسائل الاعلام

لعبت عناصر أخرى -أقل مؤسسية- دوراً مهماً أيضاً - وإن كان بصورة غير مباشرة - فى مشروع العصرية الذى تبنته أسرة بهلوى- وكتب أمين بنانى فى هذا الصدد: ان تزامن ظهور الراديو الترانزستور وامكانية التأثير الجماعى للتليفزيون مع دعاوى الحكومة المستمرة بأنها تجري عملية تغيير اجتماعي، لم يكن قط من قبيل المصادفة (بنانى ١٩٧١: ٣٢٤) وفى هذا السياق بدأ يظهر بوضوح التناقض الموجود فى مشروع العصرية، ومن ثم فشله. ولتعزيز هذا الرأى سنورد وصفاً تبسيطياً لمضمون الصحافة النسائية الأكثر إنتشار او ندلل ببعض برامج التليفزيون.

مايلى تم اقتباسه من مجلتي نسائيتين متخصصتين هما: زن روز (نساء اليوم) التى بلغ حجم توزيعها حينذاك ٨٠ ألف نسخة إسبوعياً وكانت أكثر المجلات الأسبوعية أهمية وشعبية، واطلاعات بانوان (أخبار السيدات) وهى مجلة أسبوعية كانت توزع ٣٠ ألف نسخة (بنانى ١٩٧١: ٣٣٣، ٣٣٧) حققت هاتان المجلتان انتشاراً واسعاً فى الأوساط الحضرية وأيضاً خارج المدن. وفى أعقاب اجراءات ١٩٦٣ تفوقت الدوريات على الصحف اليومية فى النجاح الكبير الذى حققته سواء من حيث موضوعاتها أو انتشارها.

وكان من الواضح أن هذه المجلات متطابقة تقريباً فى محتوياتها الغربية «فهى عصرية وتدعو لمسيرة العصر» وأبوابها متشابهة الى حد كبير مثل: العناية بالجسم والملابس والموضة (الغربية)، ويريد القلب - يقول رولان بارت إن القلب عضو نسائى (بارت ١٩٥٧: ١٢٥) و طرق الغواية التى تشمل اجتذاب زميل الدراسة أو العمل أو الجار أو الزوج أو الحبيب. ولم تكن هذه المجلات تحجب عن قارئاتها أى وسيلة للتخسيس أو طريقة لإبعاد امرأة منافسة. وكانت للحب صورة شائعة فى المجلات الغربية فهو عاطفة تنشأ باختيار شخصين منفردين، بمعزل عن أى سياق اجتماعى أو فى إطار علاقات أسطورية، وهو حب يؤدي حتماً الى أن تصبح المرأة زوجة جذابة.

ومع ذلك كانت قراءة هذه المجلات تضع النساء فى تناقض ليس له مخرج. فهى من ناحية تشيد بأسلوب الحياة العصرية وتحتفى به وان كان غالباً أشبه بالإلحاد. ومن ناحية أخرى لا تكف صفحات النصائح العملية عن الإشارة الى القيم الأسرية المتوارثة التى بددها فى غفلة من الزمن التغيير الاجتماعى المنفلت، وكانت الحركات النسائية

الغربية وكفاح المرأة فى الغرب من ضحايا هذا التناقض: فقد كانت المرأة الغربية غير المتزوجة والمستقلة توصف بأنها مهجورة وبائسة، أما المرأة العاملة فكانت توصف بأنها محبطة ومنهكة، والحرية الجنسية تؤدى الى قصص غريبة، لا يصدقها عقل.

كان «مراد الكهربائى» أول مسلسل تليفزيونى ايرانى يذاع أسبوعياً لمدة عام تقريباً فى عام ١٩٧٣ - ١٩٧٤. وحقق نجاحاً هائلاً، الى حد أنه حل مشاكل الاختناق المروى فى طهران اثناء اذاعته بعد الثامنة مساءً، ولجج فى أن يجعل الشبان والشيوخ، التقليديين والعصريين يلتقون حول هذا الصندوق العجيب الذى هو التليفزيون. و«مراد» هذا مزارع ترك قريته قاصداً طهران للعمل حيث احترف بيع أجهزة الراديو. وكانت هذه الشخصية تذكر المشاهدين دوماً بالأرض المهجورة، وسذاجة الفلاح وطيبته فى مقابل حياة المحضر العدائية، وأن وجوده فى المدينة شئ عابر وكذلك عزلته. وكان هذا المسلسل يناقض رأى السائد حينذاك على نطاق واسع والذى يصور المدينة بأنها الجنة التى يحلم بها أهل الريف وبشكل الرحيل إليها غاية مرادهم (ومن هنا جاءت تسمية مراد) ويقيم «مراد» الكهربائى علاقة مع عائلة من طهران تنتمى الى الطبقة المتوسطة «نصف عصرية» (فالأم لا ترتدى الحجاب والبنات يضعن المساحيق ويخرجن) «ونصف تقليدية» (فقد أنجب الأب والأم سبعة أطفال لكى يرزقان بالولد المنشود، أما أصغر البنات «محبوبة» فهي نموذج للفتاة الإيرانية التقليدية).

وعلى مدى ما يقرب من عام، ظل الايرانيون يعايشون مغامرات «مراد» و«محبوبة» المفعمة بالنقاء والرومانسية والمواقف والكلمات التقليدية التى تخالف فى كل لحظة السعى «العصرى»، الفردى والغربى، وراء الحب والرفيق. وقد توحيد المشاهدون مع هذه الشخوص التى أصبحت نادرة فى هذا الزمان. فماذا كانت ملامح العصرية فى هذا المسلسل؟ ظهرت الملابس المنزلية وبعض مظاهر الفخامة من قبيل الممارسات الجديدة. بينما احتلت التقاليد بقية المساحة: وتمثلت فى اهتمامات الأم (تزويج البنات بشرط أن تسبق الأخت الكبرى شقيقاتها الأصغر منها) ولغة الحوار فى المشاهد الرئيسية والمشاعر الحقيقية والعميقة.

رد فعل مجتمع المدينة

بما لا شك فيه أن كلمتى الأصالة والمعاصرة المتعارضتين، مثل عدد كبير من الثنائيات المتناقضة، لم تستطع قط التعبير عن تلك العملية المركبة. حيث أن الأصالة والمعاصرة ليسا قطبين متجانسين يمكن وضعهما فى الواقع على طرفى النقيض. لذا سنستخدم هذه المصطلحات هنا بمعناها الوصفى وليس التحليلى. فقد أدت العصرية الشمولية فى عهد الشاه الى ظهور تيارين شديدي الاختلاف فى المجتمع الحضري الإيراني، وخاصة على صعيد الحياة اليومية. فمن ناحية ظهر تيار «عصرى» استطاع أن يثبت أقدامه فى مواجهة التيار «التقليدى» مما جعله يكتسب بعض الشرعية، ومن ناحية أخرى أصبح التيار التقليدى مهدداً بعض الشئ وإن ظل منطقة الداخلى قوياً. وبينما أصبحت الدائرة العامة هى المجال المتميز للتطبيق العصرى، ظلت الدائرة الخاصة بحكومة الى حد كبير بالتيار التقليدى، المستند الى رؤية مترابطة لأوضاع الرجل والمرأة فى الأسرة وفى المجتمع، والمشدود الى الدين.

وقد استطاعت الأصالة أن تصمد فى مواجهة المعاصرة، بسبب تماسكها الداخلى وديناميكتها، اللذين أسى تقديرهما؛ لكن فى حالة ايران ثمة عامل آخر - كما أشرنا من قبل - هو عجز المعاصرة عن التكيف مع الواقع العميق لهذا المجتمع. ومع ذلك يجب أن يتسائل المرء عن جاذبية هذه المعاصرة التى ظلت قائمة لما يقرب من عقدين. وإذا كان لهذه المعاصرة من ديناميكية، فإنها لم تتمثل فى حلول للأزمات بقدر ما تمثلت فى الهيكل الذى وضعته للتركيبية الاجتماعية وقدرتها على الفعل: حيث كان يتعين على المرء أن يكون عصرياً لكي يعيش.

والحديث عن فشل محاولة العصرنة الشمولية هذه هو نتيجة لتحليل ارجعاعى سهل جداً وأيضاً هش جداً. ومع ذلك ينبغى أن نشير هنا الى أن ازدهار الأصالة والمعاصرة فى الحياة اليومية كما ورد وصفها فى الفقرة الخاصة بوسائل الاعلام، تجاوزت الى حد بعيد المستوى السيكولوجى والأخلاقى وشملت حقائق وممارسات ملموسة أثرت على محيطها المباشر.

وقد ظهرت صعوبة استيعاب المعطيات العصرية بالنسبة للطبقات الاجتماعية ذات الدخول المتواضعة. لكن الهيكل التقليدى فرض مشاكل أخرى استعصت تماماً على الحل. فقد أدى استخدام المائدة بدلاً من المفروش عند تقديم الطعام الى صعوبات جمّة: حيث أن طاولة الطعام التى تسع اثني عشر مقعداً لم تكن تكفى عادة للقاءات العائلية التى تضم غالباً عدداً أكبر بكثير، وكان من الصعب تصور كبار السن -

الذين لا يتقبلون التقاليد الجديدة - وقد تأقلموا مع هذا الوضع الغريب؟ والأمثلة المشابهة جد كثيرة. فقد رأينا أن الارتباط الكامل بمعطيات العصر كانت يستلزم انفصالا شديداً عن سلوكيات تحظى بتقدير اجتماعي كبير.

وبدا، بشكل ما، أن مسايرة العصر تسمح للبعض باظهار نزعاتهم الى الاستقلال (والانفرادية). وبعد النسق الاقتصادي الجديد خير مثال على ذلك: فالعمل مقابل أجر في ادارة حكومية أو مصنع ينتزع الفرد من اطاره التقليدي أو الطائفي ويجعله منفردا إزاء الدولة.

وقد أضرت الانفرادية الناجمة عن هذا الابتعاد عن الشبكات الاقتصادية التقليدية، والتي كانت قائمة على التجارة والمضاربات، بالقوة الاقتصادية للجيل القديم وكلمة «كاسب» كانت مقصورة قبل الثورة على غير الموظفين وكانت تقلل من شأن من يتصف بها. وشتان ما بين هذه الكلمة وكلمة تاجر التي كانت تطلق على كبار التجار في البازار. وكاسب هذه كانت تطلق على الشخص الذي يكسب قوته بجهده الشخص مثل سائق الأجرة أو بائع الخضر أو الأقمشة أو ميكانيكي السيارات... وخلال فترة حكم آل بهلوى كانت الأمهات يفاخرن بأن زوج الابنة موظف من ذوى الباقات البيضاء أو الكرافت أكثر من سعادتهن بعريس خياط أو تاجر أحذية. وقد اقترن هذا التهميش لقدرة الجيل القديم الاقتصادية برفض خبراتهم، وهو رفض أوجده التعليم الحديث وجعله ممكنا. وهكذا فقد الجيل القديم قدرته على فرض قراراته وسلطاته، وتراجعت أهميته تدريجياً وسط مشاغل الشباب.

كانت أماكن النزهة «العصرية» مثل الحدائق ودور السينما والمطاعم أو الجبال المحيطة بالمدينة لا تجتذب كبار السن. وظلت دور السينما، على سبيل المثال، حتى نهاية حكم آل بهلوى، مكاناً لتجمع الشباب لا تترتاده العائلات. مع أن المسئولين الإيرانيين لجأوا، عند افتتاح دور العرض السينمائي الأولى، الى تقديم أفلام عن مكة لعل رؤية مناسك الحج تقلل من المعارضة وتحد من معاداة رجال الدين والأوساط التقليدية. بيد أن نجاح هذه الطريقة كان متفاوتاً.

كما أسهم قيام شبكات جديدة من العلاقات الفردية في ضياع نفوذ كبار السن وتأثيرهم، بعد انخفاض قدراتهم الاقتصادية. وكان من أبرز مظاهر هذه الشبكات الاحتفالات «العصرية». مثل الحفلات التي يتولى كل واحد من المدعوين إحضار بعض المأكولات أو المشروبات اللازمة لها، وحفلات أعياد الميلاد التي لم يكن يدعى

لها أفراد العائلة الكبيرة (حتى الأجداد). وكان اختيار المدعوين يشمل بالتأكيد أبناء وبنات الأعمام، ممن يعتنقون نفس الأفكار العصرية. فإذا حضر أحد الأقارب، من كبار السن، يتخذ الحفل طابعاً تقليدياً، مما يبعث الأسف في نفوس الشباب المجتمعين. وكانت هذه الحفلات تسمح بقدر من الاختلاط غير الوارد في القيم التقليدية الإيرانية إلا بشكل هامشي. وعلى أي حال فقد كان الشباب مدركين غالباً أنهم يخرجون على آداب آبائهم، إلى حد أنهم كانوا يخفون عن أسرهم حضورهم لمثل هذه الحفلات. وهذا السلوك لا يرجع فقط إلى معاداة العائلة لمثل هذه التجمعات وإنما إلى شعور بالذنب ناتج عن افتقار مثل هذه الأنشطة إلى الشرعية. وهو شعور سئ إلى حد أن المتزوجين حديثاً كانوا يقاطعون مثل هذه التجمعات ويفضلون عليها التواجد وسط نظرائهم من الشباب حديثي الزواج في إطار العائلة الكبيرة. ومع ذلك، فإن هوة هذه الأماكن سرعان ما كانوا يتحايلون على هذا الشعور بالذنب، بدعوى أن الارتباط الظاهري بالمعاصرة يلقي تقديراً على الصعيد العام.

ويبدو أننا وضعنا أيدينا، من خلال عملية التحليل هذه - شديدة التبسيط ربما - على عملية الدمج والفصل التي خضع لها المجتمع الإيراني حينذاك: فقد اندمج من الناحيتين التكنولوجية والاقتصادية في السوق الدولية، وانفصل عنها من الناحية الثقافية. وبدأ أن عملية الاستقطاب إلى النماذج الغربية يمكن أن تستمر طالما ظلت هياكلها قائمة. بيد أن الواقع جاء مخالفاً لذلك. وإذا، يمكننا استنتاج بعض أسباب هذه الفشل فيما يتعلق بالنساء، وهي أسباب نحيلنا إلى البعد الشامل في المجتمع الإيراني:

- عدم الاهتمام الكافي بأساليب إدماج المرأة في المجتمع، والضغط التي يمارسها المجتمع عليهن، إلى جانب قدرة الثقافة الشعبية على طرح حلول ديناميكية بعيداً عن نظام حكم آل بهلوي، مثل «تقبل» عمل المرأة مع رفض استقلال النساء.

- فشل النسق التعليمي الذي وضعه النظام الحاكم، بسبب مساندته للأنماط التقليدية الخاصة بالمرأة في نصوص الكتب التعليمية وصورها، علاوة على أسلوب التدريس القائم على الحفظ والذي لم يكن يتيح أي مساحة نقدية للمعلومات التي يتم استيعابها. وفي هذه الظروف، يصبح توسيع الأفق الفكري مسألة شديدة الصعوبة. (خسرو خا، ١٩٧٧).

- غياب حملات توعية المرأة. وإذا كانت جميع الإصلاحات تأتي من الدولة، فلم

تكن هناك أى حركات لنقلها الى داخل المجتمع. فقلة من النساء هن اللاتى عرفن بقانون حماية الأسرة. والكثيرات، منهن طالبات، كن يجهلن أن الأجهزة أصبح مباحاً منذ عام ١٩٧٧ (سنا ساريان ١٩٨٢: ١١٠)

ويرجع ذلك، جزئياً، الى غموض أساسى فى مشروع بهلوى: فقد أراد مسايرة العصر والتغيير؛ مع المحافظة فى الوقت نفسه على نظام شديد التحفظ بل وتعزيزه ونشره، برغم أن هذا النظام يقوم على الكبت وعدم المساواة ويضع العنصر الرئيسى فى أى تغيير: وهو «الشعب» خارج اللعبة.

وضع المرأة فى طهران (١٩٧٩ - ١٩٨٧)

اعتباراً من عام ١٩٧٩، خضع الاتجاه الى إضفاء الصبغة الاسلامية على المجتمع الحضرى لعدة تغييرات ملحوظة سواء فى مفهومه أو تطبيقه. فقد شهدنا فشل بعض المشروعات و استمرار بعض أساليب العمل الحكومى فى فترة ما بعد الثورة. لكن تناول مثل هذه الأمور كان يستند دائماً الى مطلب واحد: «مراعاة المعايير والشعائر الاسلامية».

وكان هذا التعبير الفضفاض يشمل حقائق مختلفة ومرتبطة بسير الأحداث بعد الثورة. ومع ذلك، ثمة فترتان يمكن تمييزهما بوضوح فى مشروع «الأسلمة» الذى بدأ تطبيقه منذ تولى أنصار المشروع الاسلامى لمقاليد السلطة: الفترة الأولى من عام ١٩٧٩ الى عام ١٩٨١ والثانية من ١٩٨١ الى ١٩٨٧ (وهى الفترة التى انتهى فيها بحثنا). لا يوجد انفصال بالمعنى الحقيقى للكلمة بين هاتين الفترتين، بيد أن الثانية كانت أكثر تنظيماً وتنسيقاً وقماسكاً ومنطقية. وجاء هذا التحول نتيجة لحدثين كبيرين: اندلاع الحرب من جهة العراق فى سبتمبر ١٩٨٠، وهروب بنى صدر وبعض كوادر الحكم من مجاهدى شعب فى يونيو ١٩٨١.

لن نتوقف كثيراً عند هذه الأحداث برغم أهميتها فى تاريخ الثورة الاسلامية، لأننا نريد وصف التطبيقات الملموسة لسياسة الحكومة فيما يخص المرأة.

يمكن الانطلاق فى التحليل من التركيز على الجوانب غير الشكلية والمؤسسية. لكن، كما سنثبت، فإن عملية اضفاء الطابع الاسلامى كانت بطيئة ومتفاوتة وغير مخططة. ونجدها تجسيدا لما كتبه «ت. ستوكهول» إذ يقول: ان أحد الملامح الهامة للحكم فى أى دولة هو «عدم المساواة» بين المجالات التى يمارس فيها هذا الحكم.

والنتيجة الأكثر وضوحاً، لأى اصلاح يأتى من فوق أو ثورة، تظهر فى التحولات المختلفة التى تطرأ على القطاعين الاجتماعى والسياسى (١٩٨٥: ١٧-١٨)

كانت عملية اصفاء الطابع الاسلامى تتم وفقاً لتدرج يحدده مدى القرب من السلطة أو درجة الاعتماد على الحكومة الاسلامية أو الخضوع لها. ويشمل التفاوت أيضاً المجالات التى خضعت لهذه العملية. فقد تم التصويت على قانون القصاص فى صيف عام ١٩٨٢ (تبر ١٣٦١)، ولم يعد بإمكان النساء تولى مناصب القضاء ابتداءً من فبراير ١٩٧٩ (١٢ اسفنه ١٣٥٧) وأصبح ارتداء الحجاب اجبارياً فى الأماكن الرسمية فى عام ١٩٨٠، لكن ارتداءه كان قد انتشر فى الواقع قبل هذا التاريخ بعام.

واليوم أصبحت طهران مدينة اسلامية، بوصفها عاصمة لجمهورية اسلامية متشددة. ويسود الاعتقاد بأنها النموذج الأمثل لتطبيق المبادئ التى دعا اليها القرآن والنبي محمد ونفذها الأئمة الاثنا عشر فكيف يمكن تقييم هذا التطبيق الاسلامى؟

سنولى اهتمامنا لطهران فى مظاهرها الأكثر وضوحاً: الشوارع والأماكن العامة والمارة من النساء. للوهلة الأولى يمكن أن نقول بدون أى نزعة إلى الاثارة أو الانقياد (لم تتوان جميع التحقيقات التى تناولت الاسلام عن تصوير النساء المسلمات وقد اتشعن تماماً بالسواد) أن واحداً من أكثر المظاهر الإسلامية انتشاراً فى طهران هو عدم وجود نساء سافرات على الاطلاق فى شوارعها، وهو مظهر لم يخضع للأسف لتحليل متعمق أو مفصل.

المرأة على الجدران

أخذت الشعارات وأسماء الزعماء ومقتطفات من خطب الامام الحسينى تغطي جدران مدينة طهران منذ قيام الثورة. وكانت هذه الظاهرة جديدة الشكل على المجتمع الايرانى، لذا ينبغى تحليلها كما هى.

قبل الثورة، كان ثمة أمثلة لهذه الممارسات بالتأكيد لكنها كانت تتم فى اطار آخر. فقد كانت الاشكال الخطية موجودة، سواء داخل أطر أو على ملصقات أو حتى مرسومة، فى الأماكن الخاصة مثل المنازل وفى أحيان نادرة داخل مكاتب الادارات الحكومية المختلفة، لكن لم يكن لها أى وجود فعلى فى الشوارع. اذن فالكتابات الجدارية لم تنتشر بدافع جمالى وإنما رغبة فى اشراك الآخرين فى العقيدة الدينية والأخلاق. وقد كتب جيلسنان فى هذا الصدد يقول: «يجب أن نترك أن بنية وشكل

الحروف المستخدمة فى الآيات القرآنية التى تزين المساجد والمنازل، على سبيل المثال، ليس لها هدف زخرفى وفقاً للمفهوم الغربى لكنها جزء لا يتجزأ من قوة الدين، وتشتمل فى جوهرها على رحمة و طاقة ربابية» (١٩٨٢ : ١٦)

كانت هذه الكتابات تضم الصلوات (٣٣ / ٥٦) -السلام على النبى وآل بيته - وآيات وسور من القرآن وعلى رأسها سورة يس (٣٦) والفاتحة التى كان يطلق عليها غالباً الحمد (١) والكوثر (١٠٨) والكافرون (١٠٩) ولوحات بأسماء إمام على والنبى محمد والشخصيات الخمسة التى تمثل أعمدة المذهب الشيعى: محمد وعلى وفاطمة والحسين والحسين وبعض الأحاديث بالعربية مثل «اطلب العلم من المهد الى اللحد» وجسدت الكتابات أيضاً رؤية الايرانيين للعالم من خلال بعض الأبيات الشعرية لعمر الخيام أو حافظ أو بعض الأمثال الصغيرة، التى تعبر غالباً عن قيمة الكرم، وثيقة الصلة بالفكر الصوفى الايرانى الذى يحض على التبسط فى العلاقات الانسانية وأهمية الباطن (الروحانيات) فى مقابل الظاهر (الماديات): (فى منزلنا لا توجد فخامة وإنما توجد السكينة، وحيثما تسود السكينة يوجد نور الله).

كان ثمة شعار واحد له مدلول سياسى واضح (الله، الشاه، الوطن) لكن هذا الشعار لم يكن يظهر إلا فى بعض الادارات الحكومية الى جانب صورة «صاحب الجلالة الاميراطور».

وينبغى أن نتساءل عن الأسباب التى جعلت مثل هذا المجال الدعائى غير مستغل بالقدر الكافى من جانب الشاه ونظام حكمه. حيث كانت بعض الشعارات تتعرض للتحريف- والمرحلة الراهنة تقدم أمثلة كثيرة على ذلك - كما كان من الممكن توجيه السباب والبذاءات الى اسم أحد المسئولين السياسيين، لأنه عندما ينزل الى الشارع ويصبح جزءاً منه، يفقد احترامه المستمد من المسافة التى تفصله عن الشعب والحياة اليومية. بيد أن هذا السبب يبدو واهياً طالما كان النظام واثقاً من نفسه ومن أدوات قمعه للمعارضة، حتى وهى فى أطوارها الأولى.

وهناك أسباب أخرى أكثر أهمية، فقد كان الشاه مكتقياً بوجوده فى الكتب المدرسية والأماكن المرتبطة مباشرة بالدولة (مثل الادارات الحكومية والمدارس)، حيث كانت جميع التجديدات الحضريّة تنسب مباشرة اليه، كتعبير عن الوطنية والمعاصرة. وتشهد الجامعة والحداثق والمكاتب الحكومية ذاتها، وحتى يومنا هذا فى ضمير الشعب، على هذا الارتباط بين التنمية الاقتصادية ونظام حكم آل بهلوى.

يعترف الإيرانيون بصفة عامة (بماز فيهم أكثر معارضي الشاه شراسة) بدوره الشاه فى التحولات وعمليات التحديث والتجديد الاقتصادية وخاصة الحضرية. وقد قام بعض المثقفين، فى السبعينات بتنظيم هذه العلاقة: حيث نسب البعض الى الشاه كل الفضل فى عمليات التحديث، وأعرب آخرون، فى اليسار عن أملهم فى أن يؤدى هذا التطور الرأسمالى الى قيام طبقة عمالية تشكل التاريخ الذى يحلمون به.

وجاءت الثورة: فبدأ كل شىء فى عام ١٩٧٨ - ١٩٧٩ مع كتابة الشعارات. ولا تزال جدران طهران تشهد حتى يومنا هذا على عمليات التحريض وتنوع عمليات التعبئة التى كانت تتم فى تلك الآونة وجاءت بعد ذلك مرحلة التطبيع والتنظيف الكبرى وضرورة «المحافظة على نظافة المناطق الحضرية» وبينما كان يتم محو الآثار الرئيسية للمرحلة الثورية، قررت السلطات الاستحواذ على هذا المجال الجديد الذى اكتشفته الثورة. وأصبح التعبير متوحداً: وظهرت حينذاك أشكال خطية رائعة الجمال تتناول بعض أقوال الإمام أو غيره من الزعماء السياسيين أمثال «بهشتى» أو «منتظرى»، وأصبحت هذه الأشكال لبضعة أيام أو أسابيع شعارات وتوجهات راهنة وتعبير مكثف عن السياسة المتبعة.

وكانت عملية تكريس السلطة تتم بالطبع من خلال اصدار القوانين والمراسيم وكذلك من خلال ترديد الشعارات ونقشها على جدران المدينة، ونسخها فى الصحف والمجلات، وتثبيتها على جدران المحال التجارية أو فى أماكن التزهة أو العمل. وكانت الحكومة تسعى بدون شك من خلال هذا الجهاز الجديد الى نشر ايديولوجيتها الإسلامية بصورة أكبر بين جماهير الشعب. وكانت الشعارات تحتوى على تهديدات أكثر من احتوائها على تنبيهات عامة، وتظهر فيها بالطبع المداخل المختلفة لتناول قضية المرأة فى المجتمع الايرانى والموقف المزدوج: - ما بين التقييد والترقية بعد الذى اتخذته سلطات ما بعد الثورة من المرأة (سنعود فيما - الى هذه النقطة).

اذا كانت الكتابات الجدارية تبدو فى يومنا هذا محكومة وموحدة، فانها لا تخلو من بعض الاختلافات. ويتجسد هذا الاختلاف مثلاً فى اختيار النص المدون، والذى قد يبدو مبهماً مثل (أختى - الحجاب ليس فى ارتداء الجادر فقط) أو (نناشدكم مراعاة ارتداء الحجاب الإسلامى). أو ينطوى على تهديد مثل (تبا للمرأة التى لا ترتدى لى الحجاب). أو (الحجاب أو العصا).، وغالباً ما يصادف أى متروك على محل تجارى أو مكتب حكومى ملصقات، رائعة الجمال تحتوى إحدى العبارات التالية: «ارتداء

الحجاب الاسلامى ضرورى» أو «ممنوع منعاً باتاً دخول النساء اللاتى لا يرتدين الحجاب الاسلامى» أو «أختى» ، فى حالة عدم ارتدائك للحجاب الاسلامى، نحن غير ملزمين بتلبية طلباتك» وهكذا تتعرض المرأة لتنبيهات سواء فى الفنادق أو المطاعم أو دور السينما أو المحال أو مكاتب البريد ويتم استخدام لوحات الإشارات لهذا الغرض فى الأماكن التى يتردد عليها أشخاص كثيرون. فلوحة «قف» مثلاً لم تعد تعنى منع دخول السيارات فقط وإنما منع دخول النساء غير المحجبات وكذلك «عبور غير المحجبات ممنوع مطلقاً». ومن الأماكن التى يكثُر فيها استخدام هذه الملصقات: المقاهى العصرية التى تقع غالباً فى وسط مدينة طهران (هوركاد، ١٩٨٧) أو المراكز التجارية بالأحياء الجديدة. أما أسواق طهران القديمة والتى تقع حالياً جنوبى المدينة فقلما نجد فيها مثل هذه التنبيهات لأن هذا الحى كان مغلقاً على نفسه، حتى فى أيام الشاء، ونادراً ما كانت النساء يدخلنه بدون ارتداء غطاء للرأس على الأقل، وكانت ملابسهن تسير التقاليد المتوارثة.

وهذه التنبيهات المنتشرة فى المقاهى العصرية لا تستند غالباً الى مرسوم أو قانون أو تستدعى تدخلاً مباشراً من رجال الأمن. وإذا كان توزيع الملصقات وخاصة على الإدارات الحكومية يتخذ بالتأكيد طابعاً رسمياً، فإن الحرفيين والتجارهم الذين اختاروا من تلقاء أنفسهم وضعها فى مكاتبهم أو محالهم.

وهذا موقف لا يخلو من غموض. فمثل هذا التصرف يعنى بالتأكيد مساندة لرجال الأمن، لكنه أيضاً محاولة لتحويل انتباههم، من خلال كسب ثقتهم، عن الأنشطة التجارية التى تمارس فى هذه الأماكن.

ويمكن أن نجد مظاهر الولاء هذه فى صورة أخرى كما يقول هـ. توسى (١٩٨٨) تتمثل فى الموقع الذى تحتله صورة الإمام الخمينى فى الأماكن العامة. وبدون التشكيك فى عقيدة ونزاهة التاجر العصرى، يجب الاعتراف بأن إبراز مثل هذه الملصقات ووضعها داخل أطر فخمة فى بعض الفنادق أو المحال يدعم الاحتمال المذكور آنفاً: فالهدف هو إزالة شكوك رجال الشرطة الناتجة عن وجود أشخاص لا يهتمون كثيراً بالتحاليم الاسلامية الرسمية بشكل مكثف فى هذه الأماكن. ويتسم حزب الله باليقظة فى هذا الشأن، أما التجار العصريون فهم لا يهتمون بنفس درجة الأمان التى يحظى بها تجار الأسواق التقليدية، وودلك لعدم وجود شبكات تضامنية خاصة بهم (يتس ١٩٧١). لذا تخضع هذه الأماكن لمراقبة خاصة من جانب الأمن، وتجارها

معرضون لعقوبات قد تصل الى حد إغلاق محالهم نهائياً فى حالة عدم مراعاة «الموازن الإسلامية» - وهو تعبير شديد الغموض - الأمر الذى يكاد يصل الى حد الاستحالة فى الأسواق التقليدية (مبصر ١٩٨٧)

واختلاف هذه الكتابات يجعلنا نتساءل عن تنفيذها: من يرسم هذه الشعارات؟ قد نجد أحيانا توقيعات على هذه الرسومات، لكن تنوعها يجعلنا نتوقع عدم وجود تنسيق حقيقى أو نوع من المركزية: ربما يكون المسئولون عنها من المتطوعين على الجبهة أو حزب الله أو نلاميذ حزب الله أو الارشاد الإسلامى فى المدينة أو الجمعيات الإسلامية فى الأحياء أو ادارة خاصة.

ماهى مصادر هذه الشعارات؟ يمكننا وضع تصنيف سريع لها. فهى مستمدة أساساً من خطب الإمام الخمينى التى تعد معيناً لا ينضب فى هذا الشأن. وبعض التعبيرات يتم تناولها وشرحها وتدوينها على الجدران خلال مدة قصيرة. بغض النظر عن المناسبة التى ألقى بها الخطاب: قد يكون لقاء مع أمهات الشهداء أو المتطوعين أو الاحتفال بمولد فاطمة. فالتعبيرات تستمد شرعيتها من أهمية الإمام. ويمكن أن نصنف فى نفس الفئة والأهمية مقتطفات من أقوال بعض الزعماء السياسيين أو الدينيين الذين لعبوا دوراً بارزاً فى الحكومة الإسلامية (مثل بهشتي أو منتظري) لكن فيما يتعلق بالنساء فإن الشعارات الخاصة بهن قليلة للغاية مما يجعلها غير مؤثرة، لذا سنستبعداها من التحليل التالى.

تشمل الفئة التالية الشعارات التى وضعتها الجمعيات الإسلامية مثل حزب الله والارشاد الإسلامى وهى تلخص فكر هذه الجماعات فى وقت معين. وهى تنبع وهى من أماكن مختلفة: المسجد والحى بالنسبة للمتطوعين والمدينة بالنسبة لحراس الثورة، وزارة أو ادارة حكوميتو بالنسبة للجماعات الإسلامية.

وما يميز هاتين الفئتين، هو تواضع موضوعات الفئة الثانية (خاصة فيما يتعلق بالحجاب) والمنطق الذى تستخدمه الميال الى العنف والذى يدعو الى المواجهة ويهدف الى ترسيخ معيار معين فى مقابل وضع قائم يشار إليه على أنه غير ثابت وخرج. ويقترن هنا الفعل برد الفعل كما يجسده شعار «تبا للمرأة التى لا ترتدى الحجاب».

لن نقوم هنا بتحليل طبيعة الدور الاجتماعى للمرأة كما ورد فى خطب الإمام. وان كانت تجدر الإشارة الى غموض هذه الخطاب فهى، من ناحية، لم تول المرأة اهتماماً خاصاً، ومن ناحية أخرى فإن الخطاب التى تم جمعها ونشرها منها تتسم بالغرابة

وتتناول قضايا أكثر تنوعاً من شعارات الجماعات الاسلامية.
من ثم يمكن استنتاج ثلاثة موضوعات أساسية وردت في خطب الإمام التي
استوحتها الشعارات المرسومة أو المعلقة في المدينة:

- صورة المرأة المناضلة، المجاهدة: التي تركز حياتها تماماً للدفاع عن المجتمع
الاسلامى: «المرأة لها الحق في الاهتمام بالسياسة، بل إنه واجب» أو «المرأة يجب أن
تتدخل في القضايا الأساسية للدولة» (الإمام الخميني ١٣٦٤/١٩٨٥: ١٣٨ -
١٣٩)

- صورة المرأة الأم: التي تركز كل وقتها لتربية أطفالها، وتأخذ على عاتقها
إذن مهمة إسعاد البلد أو شقائه:
«اننا ندين للمرأة بتنشئة كبار الشخصيات من الرجال والنساء»
«إذا كان ثمة انعاش لقدرات الانسان، فإن ذلك لا يتأتى إلا من خلال التربية
التي تمنحها الأم».

- صورة المرأة المسلمة: وهي المرأة التي يطالبها الاسلام بمراعاة بعض المعايير
ويعترف لها في الوقت ذاته ببعض الحقوق: «يجب على المرأة عند خروجها من المنزل
أن تضع الحجاب وألا تتزين» أو «في الاسلام يجب على المرأة أن تكون محجبة».
المسلمة، الأم والمناضلة- تلك هي الصفات الثلاث التي تمثل حجر الزاوية في
تصور الإمام الخميني للمرأة كما نتبين من الكتابات الجدارية في مدينة طهران. وهذه
الشعارات الستة هي وحدها المستمدة من خطب الإمام والتي تخص المرأة.
ومن سخرية التاريخ (فقد كان الخميني مرشداً للثورة) وازدواجية السياسات،
غير الحكومة (عودة الى التخصيصية مع توسيع مشاركة المرأة في المجالات العامة)
إن هذه المستويات لم تكن ممثلة بشكل متساو في الشعارات المدونة على الجدران.
فقد كان دور المرأة الأم هو أكثرها انتشاراً. وفي الأماكن العامة كان التركيز على
الواجبات الاسلامية للمرأة. أما الدور الاجتماعي للمرأة فقد كان ذكره مقصوراً غالباً
على الصحف النسائية أو مقار الجمعيات النسائية.

على أي حال فإن كلام الإمام الخميني عن هذا الموضوع لم يكن منزلاً. لأنه كان
يحول الموقف عندما يواجه مأزقاً ففي شتاء عام ١٩٨٦ عندما فرّق بين الجهاد (الحرب
المقدسة) والدفاع (كيهان ١٢٦٨٥، ١٣٦٤/١٩٨٦) أصبح من حق النساء تلقى
تدريبات عسكرية.

تركز كتابات الجماعات الاسلامية على الحجاب، بخلاف الامام الذي تناول الحجاب فى عشر صفحات فقط من بين ٢١٦ صفحة هى مجموع خطبه.

تنتشر شعارات الفئة الثانية فى الشوارع وعلى جدران المباني. وهى تحتوى غالباً على مدلولات أخلاقية وقوية من نوع: «أيتها المرأة الساقرة، اذا كنت انساناً فلماذا تخرجين عارية كالحيوان؟» أو «النساء اللاتى يخرجن من منازلهن بدون حجاب، هل يردن إلا عرض أجسادهن؟» وكما سنرى فالحجاب يعد هنا رمزاً أو توليفة من القيم التقليدية المستحبة مثل «العفة والحياء والنجابة»، وهو يتعارض بالتالى مع القيم المضادة التالية: «نحن لسنا ضد التقدم وتطور المرأة، لكننا نقاوم البغاء والفاحشة» وهى محاولة لتبرير فرض ارتداء الحجاب فى الادارات الحكومية، وتوسيع نطاق هذا الفرض ليشمل المجتمع بأسره: «المرأة المحجبة تشبه اللؤلؤة داخل محارتها» أو «أختاه بارتدائك الحجاب الاسلامى، تصونين شخصيتك البارزة والرائعة» وأخيراً فإن الحجاب هو زينة المرأة كما تقول فاطمة «أيتها المرأة تقول لك فاطمة إن أبهى زينة هى الحجاب». وسنجد أيضاً ربطاً بين الحجاب وموضوع أكثر تمشياً مع العصر «المرأة الجميلة بفكرها لا تستعرض جمال جسدها».

ويظهر أيضاً من خلال المقابلة القديمة، بين الروح والجسد، الباطن والظاهر، دور جديد للحجاب: فهو يقوم بالوساطة اللازمة بين الجسد والعقل ومن ثم يقيم علاقة مباشرة مع هذا الأخير.

«عدم ارتداء الحجاب يعنى منتهى العبودية الفكرية بالنسبة للمرأة». «وسنرى فيما بعد أن هذه الصلة بين الحجاب والفكر هى الحجة التى استندت عليها النساء اللاتى التقينا بهن .

وسنجد هذا السياق العصرى فى شعارات تُشعر بالمسؤولية وتستدعى بشكل مباشر الماضى القريب أو فترة الثورة: «السفور هو أن تكونى من مخلفات الطاغوت». أو احترام الثورة وعدم التشكيك فيها يستلزم توقيف الحجاب: «إن سواد حجابك يا أختاه أكثر أهمية من حمرة دماننا». كما أن ارتداء الحجاب يعنى الدفاع عن الثورة، وخاصة ضد المعتدى العراقى، وأصبح بشكل ما، معادلاً فى المجتمع الايرانى لجهاد المتطوعين على الجبهة.

بيد أن الحجاب ليس مجرد قيمة أخلاقية وسياسية ينبغى أن تتحلى بها المرأة وحدها. فقد كان، بوصفه ضرورة، تعبيراً عن التزام جماعى يشمل بالطبع عائلة المرأة

نفسها: «فالرجل الذى لا ترتدى زوجة الحجاب يكون بلا شرف» «أختاه، ارتداء الحجاب الاسلامى يعنى احترام قيم سكان مدينة الشهداء»، «نحن أنصار القرآن ولا نريد نساء سافرات». وتكتسب هذه الشعارات الأخيرة معانيها كاملة عندما نعلم أن حزب الله كان ينزل الى الشوارع لتنبيه النساء (سواء أنصاف المحجبات أو غير المحجبات) الى واجباتهن فى المجتمع الاسلامى، وهذا يتم غالباً باسم أسر الشهداء وجماعة المؤمنين.

ويمكن أن يتخذ هذا التنبيه طابعاً أكثر شدة ليصبح إلزاماً: «ايتها الأخت، اننا نخطبك، مراعاة الحجاب الاسلامى إجبارية فى هذا المكان» أو يقال فى مكتب للبريد «نحن نعتذر عن خدمة النساء اللاتى لا يراعين تماماً الحجاب والمعايير الاسلامية كما يجب».

وهكذا، اذا استثنيا الشعارات المستمدة من خطب الإمام الخمينى، يصبح الحجاب هو بداية ونهاية التوجيهات السياسية على جدران المدينة فيما يخص المرأة. ووضع الحجاب يختلف تماماً تبعاً للمصدر، فالإمام يرى أنه أمر واضح وصريح فرضه الاسلام. بينما يعتمد الآخرون فى فرضهم ارتداء الحجاب على مبررات مختلفة: أخلاقية أو سياسية أو ثقافية. وقد رسمت هذه الرؤى المتعددة للحجاب صورة أخرى له. وظهرت تنويعات محلية تقول: «إن الحجاب هو درع المرأة» و«الحجاب هو حصن المرأة الذى لا يقهر». وأصبح الحجاب دليلاً على الانسانية، وتجاوزت لهجة الخطاب المفاهيم الأخلاقية والسياسية فى شعار يقول «إذا كان السفرور يعنى التحضر، تكون الحيوانات أكثر منا تحضراً».

الحجاب الرسمى

بدأ إلزام النساء «بمراعاة المعايير الاسلامية» وعلى رأسها «الحجاب» فى الادارات الحكومية أولاً. وقبل صدور أي بيان رسمى - يرجع أول منشور الى صيف عام ١٩٨٠ - أرادت الادارات الحكومية إثبات ولائها لنظام الحكم الجديد، فاتبعت التوجيهات التى أصدرها الإمام الخمينى فى خطاب ألقاه خلال اجتماع مع السيدات فى مدرسة «قم» الدينية فى شهر مارس ١٩٧٩/١٣٥٧، وطالب فيه بفرض ارتداء الحجاب الاسلامى على جميع النساء اللاتى يرغبن فى العمل بالادارات الحكومية «تستطيع النساء الذهاب إلى الادارات الاسلامية، على أن يرتدين الحجاب

الاسلامى».

بيد أن تعبير «الحجاب الاسلامى» لم يكن يعنى في ذلك الوقت شكلاً محدداً أو لوناً بعينه كما هو الحال الآن فى الادارات الحكومية. كانت كلمة «حجاب» تحتل تنوعات مختلفة فى فترة حكم آل بهلوى.

ولم يحاول الإمام من جانبه أن يزيل الغموض الذى اكتنف خطابه فى البداية. لأن شكل الحجاب لم يكن قد تحدد بعد. وبالنسبة له كان يجب احترام مبدأ واحد: ألا تكشف المرأة إياها وكفيها فقط، وعدم ارتداء الملابس التى تجذب انتباه غير المحارم. وفى عام ١٩٧٩، أكد الإمام أن «الجادر» ليس ضرورة، وفى عام ١٩٨٢ وصفه بأنه مستحب (الإمام الخمينى، ١٩٨٥ / ١٣٦٤ : ٤٩ و ٥٢).

ويجب أن نشير الى أن الاستجابة لخطب الإمام لم تكن فورية وإنما سبقتها مقاومة شديدة. ويرجع ذلك الى غموض عباراته التى كانت تحتل تفسيرات عديدة فى ظل المناخ الثورى. ثم بدأت أوامر الأمام، مرشد الثورة، تلقى استجابة بشكل مشوش الى حد ما، وكان التليفزيون أول مجال مسه التغيير، حيث ظهرت المذيعات بسرعة وهن يرتدين «شاحاً» عادياً على رؤوسهن. وتلت المحاكم ووزارة العمل .. الخ.

ولم تنجح التجمعات والمظاهرات النسائية التى أرادت الاحتجاج على هذا القرار فى تغيير ارادة النظام بأى شكل من الأشكال، بل أصبح أكثر تشدداً. ثم مرت خمسة عشر شهراً تقريباً حتى صيف عام ١٩٨٠ / ١٣٥٩ قبل أن يصدر قرار رسمى من مجلس الثورة فى هذا الشأن (نيمه ديكر ٤-٣، ١٩٨٦ ص ٤٦ / ١٣٦٤ : ١٦٨ - ١٦٩).

وخلال هذه الفترة بدأت تصدر ايضاحات حول شكل الحجاب الاسلامى المطلوب فى الادارات المختلفة. ومن سخرية التاريخ أن الحجاب الذى اتفق عليه كان منقولاً، كما قال الناس، عن الزى الموحد لمجاهدى الشعب الذين تعرضوا لعمليات قمع شديدة قبل بضعة أشهر، وكان البعض يفضل تسميته «الزى الاسلامى» للإشارة بشكل أكثر تحديداً إلى نوعية الملابس المطلوبة. وهذا هو المعنى الذى تناوله المنشور الرسمى الذى صدر فى عام ١٩٨٠ ولبس الحجاب: مشروع تطبيق الزى الاسلامى ٣ - ٤، ١٩٨٦ ص ٤٦ / ١٣٦٤ : ١٦٧

ولم يلق تطبيق هذا القرار الذى اتخذته السلطات موافقة جماعية ولم يخل

تطبيقه من مقاومة فقد اتخذ الاحتجاج النسائي عدة صور. حيث طلب بعضهن ترك الخدمة بعد تسوية معاشهن، وتجمهرت أخريات وهن يرتدين السواد بعد مظاهرة طويلة أمام مقر الاذاعة والتليفزيون الوطنى، واعترض البعض علنا على الاجراءات الجديدة وتم طردهن بعد توجيه عدة انذارات اليهن. وحصل عدد كبير من النساء على اجازات على أمل حدوث تعديل سريع فى الموقف. على أى حال، أصبح تنفيذ هذا القرار ميسراً بفضل بعض الاجراءات - غير الرسمية - أحيانا: فقد عبر بعض أنصار النظام عن عدائهم للنساء - غير المحجبات بصورة شتى، حيث رفض بعض التجار مثلاً بيع سلعهم لهن (٣-٤، ١٩٨٦ / ١٣٦٤: ١٦٦)

كما أسهم «الانقلاب الادارى» الذى حدث فى عام ١٩٨٠، بإيعاز من الامام، فى دفع هذه العملية قدماً إلى الامام.

وكان الهدف من هذا الانقلاب هو تطهير الادارات من العناصر المرتبطة بنظام الحكم السابق. وأصبحت «مراعاة المعايير والمبادئ الاسلامية» من جانب النساء شرطاً ضرورياً للمحافظة على وظيفتهن. وأى احتجاج كان مصيره الحاق العار بصاحبه الى جانب طردها من عملها.

وخلال تلك الفترة دعت بعض الصحف المعارضة للنظام - النساء الى التزام الصمت والصبر، مشيرة الى أولوية «مكافحة الشعب الايرانى للامبريالية»، وأن كل شئ سيتغير، وسيؤتى النضال من أجل الديمقراطية ثماره بسرعة، وسيتم الاعتراف بحرية المرأة.

ويجدر التنويه الى أنه لم تكن هناك أي سمات مشتركة - بشهادة النساء أنفسهن- بين الحجاب الذى فرض فى عام ١٩٧٩ وحتى بضعة أشهر بعد اندلاع الحرب، وذلك الذى فرض بعد عمليات الاعداد الجماعية التى تمت فى عام ١٩٨١: «كنا نكتفى بارتداء وشاح بسيط فوق رؤوسنا وكنا راضيات بذلك ولم يكن الأمر قط مثل الآن» هذه مقتطفات من أقوال النساء فى عام ١٩٨٦.

اتسمت المرحلة الأولى فيما يبدو بحرية الاختيار والموافقة الضمنية على ارتداء الحجاب فى مواقع العمل. وكان احترام المعايير الاسلامية يتمثل خلال تلك الفترة -بالنسبة للنساء- فى غطاء الرأس أيا كان شكله ولونه وطريقه ارتدائه والملابس المصاحبة له.

بل لقد أكد عدد كبير من النساء اللاتى استطلعننا آراءهن على المناخ شديد

الخصوصية الذي كان سائدا عند انتصار الثورة: فقد كانت هناك رغبة عامة في الاحتشام في الملابس. لكن هذا القبول لم يكن يعنى بالضرورة التزاماً بموقف النظام فيما يتعلق بالحجاب، انما يعبر عن غياب المعارضة الأساسية في تلك الفترة. وهذا الكلام يجب ألا يؤخذ على علته حيث يتعين على المرء أن يضع نفسه في سياق تلك الفترة ويعقد مقارنة مع المناخ الذي ساد في المرحلة الثانية التي شهدت اشتباكات مكثفة مع جماعات المعارضة، وتزايد أدوات المراقبة والقمع لفرص احترام «المعايير الإسلامية» التي كثر الحديث عنها.

وحينما بدأ احترام المعايير الإسلامية في الإدارات الحكومية، يستقر تدريجياً من الناحية العملية بفضل تعدد عمليات التدخل لفرص هذا الاحترام، كانت الحركة تمتد الى مواقع أخرى من أجل القضاء على بعض الازدواجية شديدة التناقض. ففي داخل المكاتب لم تكن عملية التطبيق الإسلامي تلقى حماساً خاصاً، لاسيما وأن الموقف في الشوارع كان لا يزال غامضاً. وكان عدد كبير من النساء يضع غطاء الرأس عند دخول مكاتبهن فقط. وكذلك التلميذات والطالبات اللاتي كن يتحجبن لدخول المدارس، التي أصبح الاختلاط ممنوعاً في فصولها.

لقد شهد المجتمع الإيراني تطبيقاً لشكل التواجد النسائي في الأماكن العامة. واضطرت النساء، مرة أخرى، لقبول هذه الاتجاه بسبب الضغوط اليومية التي تعرضن لها، حيث كانت تحذيرات من نوع «الحجاب أو العصا» تعبر عن خطورة الوضع الجديد وضغوطه دون الحاجة لاصدار أي قوانين. ولم تكن التنظيمات المستولة عن ذلك هي نفسها المكلفة بتنشيط التطبيق الإسلامي، وانما شكلت الثورة تنظيمات خاصة لهذا الغرض. وعلى سبيل المثال، كانت محاكم مكافحة الأعمال غير المشروعة، هي التي تطالب في بيانات رسمية بمنع النساء غير المحجبات من دخول الادارات الخاصة وتحديد نوعية الملابس الإسلامية التي يجب أن ترتديها العاملات في تلك الادارات (ص ٤٨، ٦، ١٩٨٨ / ١٩٦٦ : ١٦٣). ومما لا شك فيه أن لجان الثورة الإسلامية ودوريات حرس الثورة لعبت أيضا دوراً مهماً في هذا الصدد.

وقد واكب تشدد موقف نظام الحكم بخصوص هذه المسألة، تحول على المستوى العقائدي في مفهوم الحجاب في المجتمع الإيراني، سنقوم بتحليله في فصل لاحق. لاننا اذا طبقنا المواصفات الحالية على صور النساء التي نشرت في المجلات في عام ١٩٧٩، سنجد عدداً منهن -من أنصار النظام الحاكم - سواء بالأمس أو اليوم ينطبق

عليهن وصف «أنصاف المحجبات». وخير دليل على مرونة العبارة الرسمية الداعية الى «مراعاة الموازين الاسلامية»: أنها ذاتها لم تنطو على ضرورة التشدد فى التطبيق.

المراقبة وفصل الجنسين

مع تجانس الأحوال النسائية العامة، بدأت المرحلة، الثانية من التطبيع الإسلامى فى الاستقرار.

وأصبح لزاما على السيدات، قبل دخول المكاتب الحكومية، أن يخضعن لفحص من قبل حراسات الأمن، اللاتى كن يجلسن فى حجرة صغيرة ولهن سلطة السماح بالدخول من عدمه. ولم تكن مهمتهن تنحصر فى مراقبة مدى احترام الحجاب السلامى الذى كانت مواصفاته مبينة بالتفصيل فى لوحة على الجدار، ولكنهن أيضا يزلن أى مساحيق للتجميل أو طلاء أظافر أو جوارب ملفتة وكذلك الكعوب المدببة أو أى حذاء يحدث صوتاً عند السير. وكان من مهامهن أيضا: التفتيش على الحقائق، حيث كان ممنوعاً حمل أى شئ سوى احتياجات العمل. وتستمر هذه المراقبة فى الداخل أيضا من قبل أفراد الجماعات الاسلامية، بيدأن دور هؤلاء كان أكثر اتساعا، فقد كان تواجدهن داخل أماكن العمل يتمثل فى تنظيم المحاضرات والندوات .. وكانت المشاركة فى هذه الأنشطة - كما رأينا بأنفسنا - تتم بدافع شخصى بحت، لكن تحركها أحيانا رغبة فى الترقى فى السلم الوظيفى.

ولم تكن المراقبة تقتصر على المواقع الرسمية فقط لكنها كانت أعم وأشمل. فقد ظلت دوريات حراس الثورة المسماة «ثأر الله» تتمتع بحق القاء القبض على أى شخص لو اشتبهت فى عدم مراعاته للمعايير الاسلامية بدرجة كافية. وكانت هذه الدوريات تتكون أحيانا من أربع نساء يجلسن فى سيارة «بيكان» (ايرانية الصنع)، وتصحبهن سيارة أخرى «باترول» (مستوردة) يجلس بها حراس الثورة؛ فالمقامات إذن محفوظة.

وكانت هناك أجهزة أخرى تكمل عملية المراقبة التى يقوم بها حراس الثورة. نذكر منها دوائر «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» التى تشكلت فى عام ١٩٨٤ / ١٣٦٣ والتابعة للجان الثورة الاسلامية (ص ٤٩، ١٠٥٤، ١٩٨٦ / ١٣٦٤). وهناك أيضا «ادارة مہارزة المنكرات». وهذه الادارة التى تأسست فى عام ١٩٨٦ كانت تتدرج ضمن

مشروع أكبر من كل المشروعات الأخرى وعلى حد قول أحد المسئولين عنه: «إن نشاطه يشمل أساساً العمل الثقافى والدعاية باستخدام الصحافة والسيارات المزودة بمكبرات للصوت . وكان أعضاؤه ممثلين في جميع الإدارات والتنظيمات (كيهان ١٢٧٥٢، ١٩٨٦ / ١٣٦٥). وفي نفس المقابلة ذكر هذا المسئول أن الإدارة كانت تعين سيدات ممن تلقين تربية تتفق مع التعاليم الإسلامية «ويمكن القدرة على التداخل مع النساء برقى في الأماكن العامة». وهذا الايضاح يؤكد العلاقات المتصارعة غالباً التي كانت تنشأ بين النساء فى الشوارع واولئك التي كانت تستخدمهن تنظيمات المراقبة المختلفة والتي أشرنا إليها آنفاً. وكانت الأسماء التي تطلق على هذه الدوريات المختلفة لها بالتأكيد دلالة تعبر عن هذا الوضع: فهل هناك فرق بين «ثأر الله» و «مبارزة المنكرات»!

ويجب أن نضيف إلى هذه القائمة القصيرة منظمة الارشاد الإسلامى، وعلى صعيد آخر، خطب الساسة الذين لم تعوزهم المناسبات ولا الحماس لمخاطبة النساء، وبالذات حول الحجاب، وكذلك المقالات التي تنشر فى الصحف وغيرها من الاجراءات التي تهدف الى معارضة غير المحجبات وأنصاف المحجبات. على سبيل المثال كان قاضى طهران يطلب موافقة أولياء الأمور من خلال توقيع بسيط على طرد بناتهم من المدرسة فى حالة عدم مراعاتهن الكاملة للحجاب الإسلامى (كيهان ١٩٨٥ / ص ٥٠ ١٩٦٤)

وآخر شق في هذه السياسة التطوعية الخاصة باحترام المعايير الإسلامية، يتعلق بالفصل بين الجنسين. كان الإمام الخمينى قد عبر عن هذه الفكرة بشكل علنى فى خطاب يرجع الى عام ١٩٦٤ / ١٣٤٣ حيث قال «إذا كان لرجال الدين بعض النفوذ (يقصد فى القرارات التي يتخذونها)، يتعين عليهم عدم السماح باختلاط الفتيات الصغيرات المحصنات بالفتيان، حتى لأسباب تربوية، وكذلك عدم السماح بالتحاق البنات بمدارس البنين والعكس صحيح لأن ذلك يؤدي الى الفساد (الإمام الخمينى ١٩٨٢ / ١٣٦١: ١٤).

بيد أن هذا الاتجاه لم يشهد نجاحاً كبيراً بسبب نقص الامكانيات وبدأ الاختلاط (الذى لم يكن هو القاعدة قبل عام ١٩٧٩) يتلاشى من المدارس والمعاهد التكميلية - وكان لذلك عواقب السيئة على الفتيات - منذ بداية الثورة فى عام ١٩٧٩، بينما استمر النظام الجامعى -بصفة عامة- على ما هو عليه. ومع تطبيق النظم الإسلامية

فى الجامعة، شهدت محاولات فصل الجنسين مقاومة امتدت إلى داخل الدوائر الحاكمة نفسها، من جانب السيد زانافارد زوجة مير حسين موسى رئيس الوزراء الإيرانى فى ذلك الحين، على سبيل المثال، وأيضاً السيدة طلقانى النائبة فى أول برلمان إيرانى بعد الثورة. لذا فشل المشروع وأيضاً بسبب عدم توفر الامكانيات المادية لتطبيقه بشكل سليم . حسبما ذكر المسئولون الإيرانيون أنفسهم. فتم تقسيم القاعات، ليجلس الطلبة فى ناحية والطالبات فى ناحية أخرى يفصلهما حاجز غير مرئى، ولجأ البعض إلى الحواجز المادية، كأن يوضع ستار فى وسط القاعة، إلا أن مثل هذه المحاولات أخفقت عند التطبيق ولا تزال آثار هذه المحاولات قائمة فى بعض القاعات حتى يومنا هذا لتشهد على تلك المرحلة التى سادتها تساؤلات كثيرة. وحتى لو كانت سياسة التطبيق الإسلامى حققت بعض النجاح، فقد تفاوت هذا النجاح بدرجة ملحوظة وفقاً للكليات. فقد كان الطلبة والطالبات يدخلون منفصلين كلية العلوم الإنسانية فى طهران بسبب وجود رقابة على الأبواب وتخصيص مدخل للطلبة وآخر للطالبات، وكان المناخ صارماً. أما كلية الفن الحديث، فكان جوها مختلفاً تماماً؛ فلم تكن المداخل منفصلة ولا تفتيش على الأبواب، الفصل فقط عند تناول الطعام.

وفى الإدارات الحكومية، كان يتم غالباً جمع السكرتيرات فى مكان واحد منفصل تماماً عن الرجال. لكن هذه القاعدة شهدت -كلما ارتقينا السلم الوظيفى وكلما زادت درجة التخصص والتعليم- إستثناءات عديدة تسمح للإختلاط القديم بالظهور من جديد.

وكانت هناك محاولات لمد نطاق الفصل إلى الأماكن العامة والترفيهية. وتم تقسيم قاعات السينما إلى قسم عائلى تجلس فيه النساء وحدهن أو مع أسرهن وقسم للرجال. ومما لاشك فيه أن مثل هذا التقسيم كان موجوداً فى عهد الشاه فى بعض دور السينما والمطاعم؛ حيث كان يخصص أحياناً مكاناً للرجال، لكن المناخ العام كان مختلفاً تماماً؛ ومع ذلك فإن هذا التقليد لم يتبع فى دور العرض جميعها. ويرجع ذلك إلى عدة أسباب. فبعض دور السينما الواقعة جنوبى المدينة لم تكن تلقى إقبالاً سواء فى الماضى أو الحاضر من النساء أو العائلات وكان يتردد عليها العزاب أو الجنود؛ وظلت الأفلام المعروضة هى نفسها، مع قطع بعض المشاهد، وعلى رأسها الأفلام الهندية والبوليسية والكونج فو ... أما دور السينما الواقعة فى وسط المدينة فكان روادها من النساء والعائلات محدودين أيضاً؛ وهنا كان الفصل بين الجنسين مطبقاً.

تبقى دور السينما الواقعة في الشمال، والتي كانت تلقى إقبالا كبيرا من النساء والعائلات، وهذه لم تكن تطبق مبدأ الفصل إلا في حدود ضيقة بسبب الاقبال الكبير عليها.

وعدا خطوط مواصلات وسط المدينة، حيث لا يزال الفصل مطبقاً بدقة، لم يبق في وسائل النقل بمدينة طهران سوى بقايا لمرحلة ما بعد الثورة حيث كان يجب الفصل بين الرجال والنساء. كان الباب الأمامي مخصصاً للإخوة، والباب الخلفي للأخوات. وفي أصفهان، كانت توضع سلسلة تفصل الحافلة (الباص) إلى قسمين. وقد أثار هذا الوضع نكاتاً كثيرة بسبب عدم واقعيته. ونفس المحاولة لم تحرز أى نجاح في سيارات الأجرة (التاكسي) حيث كان السائقون لا يهتمون بتطبيقه لأنه يتعارض مع مصالحهم الإقتصادية. ومع ذلك فإن أحداً لم يقصر في التعبير عن إذعانه للحكم الجديد، حيث أعلنت إحدى شركات الحافلات أنها ستخصص الصفوف الثلاثة الأمامية في مقدمة عرباتها للنساء "إحتراماً للمرأة في المجتمع الإسلامي" (نيمه ديكر ٣-٤، ١٩٨٦/١٣٦٤: ١٧١). فالنساء لم يحظين قط بقدر من الإحترام والتدليل كالذي وجدته في عبارات الولاء للحكم هذه.

على أى حال، لقد إتسمت عملية التطبيق الإسلامي بقدر من البطء وكانت متفاوتة إلى حد كبير في المرحلة الأولى: حيث كان تنفيذها يسير بشكل أسرع كلما تعلقت بموقع قريب من الحكومة أو يفتقد إلى الإستقلالية إزاء الزعماء الدينيين. وبالنظر إلى الوراء، فإن بطء هذا التطبيق في المجتمع الإيراني يمكن أن يثير الدهشة. وربما يكون من المفيد هنا استعراض بعض أسباب ذلك:

- غياب الاجماع بين الاتجاهات المختلفة المتطلعة الى حكم البلاد. فمنهم من يريد تطبيق الإسلام - بأى ثمن - في المجتمع و بأسرع وقت ممكن، وفقاً للمعايير التي تليها رؤيتهم للإسلام؛ ومنهم من يرى - مع تهجيله واحترامهم للمبادئ الإسلامية - أن هذا التطبيق سيتم طواعية وباختيار الأفراد أنفسهم عند اقتناعهم.

ويؤكد «باهونار» في حديث أدلى به أن «التعجب في الإسلام يجب أن ينبع من التوجيه وليس الضغط» (نيمه ديكر ٣-٤، ١٩٨٦/١٣٦٤: ١٦٦)

- عدم استقرار التوازنات السياسية بعد الثورة الى جانب المقاومة الكثيفة (والسلبية؟) من جانب المجتمع الإيراني بصفة عامة والنساء بصفة خاصة للنظام الشمولي. فقد كانت المرأة أول من تعرض لمحاولة تطبيق الإسلام على أساس فكرة

الحجاب التى أصبحت متسلطة. ومن ثم كانت مظاهرة نسائية هى بداية الاحتجاج على نظام الحكم الذى افرزته الثورة فى عام ١٩٧٩.

- عدم توفر الامكانيات المادية و الزمة لهذا التطبيق لدى النظام الحاكم. وتجدر الإشارة الى أنه بخلاف عمليات التطهير واسعة النطاق، فقد استقال عدد كبير من النساء من الادارات الحكومية بسبب فرض ارتداء الحجاب. وقد تسببت هذه الاستقالات فى مشاكل عملية حقيقية، وأحياناً خطيرة، فى بعض الأجهزة (وعلى سبيل المثال أصبح فى امكان المرأة أن تدرس فى الجامعة لطلاب الماجستير وهى لا تحمل إلا الليسانس).

ومع موجة الاعتقالات التى حدثت فى عام ١٩٨١، أصبح الوضع الجديد فى حكم المستقر. وعملت النساء على اخفاء أى صورة من صور مقاومة الحجاب الاسلامى وأصبح مظهرهن متفقاً تماماً مع التوجيهات والمطالب الرسمية. وإذا كان شكل الحجاب الاسلامى أصبح محدداً فى أماكن العمل، سجد النساء يرتدين نفس الموديل، خارج العمل أيضاً، لعدم اعطاء السلطات أى ذريعة للقبض عليهن.

كان ينبغى أن تتوفر فى الحجاب الاسلامى بعض المواصفات المحددة والجديدة الى حد ما، حيث يجب ألا يكشف إلا عن الوجه والكفين. ويجب ارتداء معطف طويل وفضفاض ليخفى معالم الجسم، أما الجوارب فكانت محظورة فى الأماكن الرسمية، وإن كان يسمح بها فى الشارع بشرط أن تكون سميكة وغير شفافة. وكانت ألوان الأقمشة محددة فهى اما سوداء أو زرقاء أو بنية أو عاجية أو رمادية.

وقد أشارت النساء اللاتى شملهن بحثنا إلى أنهن لم يعانين من الشكل الجديد المحدد للحجاب، الذى اشتمل على بعض المزايا التى سنعود اليها فيما بعد.. بقدر ما عانين من التفتيش الدقيق والمكثف لحراس النظام.

سياسة ترويجية

الى جانب سياسة الفصل بين الجنسين والحد من حرية المرأة التى وصفناها آنفاً، كانت هناك سياسة أخرى متبعة. فقد كان نظام الحكم الاسلامى يخص المرأة بمكانة هامة فى الخطب وبعض الممارسات الاجتماعية. وسواء كان هذا الموقف تكتيكياً بحثاً أو تلقائياً، أو كان انحيازاً أصيلاً للمرأة أو سياسياً صرفاً، فليس هذا هو مربط الفرس.

وانما يعنينا هنا التعرف على آثار هذه السياسة، وخاصة عمليات التعبئة الملموسة التي ترتبت عليها في المجالين السياسى والاجتماعى، حتى لو كانت محدودة بشكل واضح.

كانت الأهداف المعلنة للحكومة الاسلامية هي منح المرأة المكانة التي تستحقها في المجتمع الايرانى، والاحترام الواجب لها، مع امكانية تطوير شخصيتها بشكل متسق، ومنحها الحرية بالطبع. وكانت جميع خطب الزعماء السياسيين في فترة ما قبل الثورة أو بعدها تعبر عن هذه الرغبة. وتكمن شرعية هذه الخطب، ليس في رفضها للماضى الذى يشجبه الجميع فحسب، وانما في جذتها - على المستوى الشكلى فقط- وتأثيرها على المجتمع الحضري في المرحلة الراهنة. فالمرأة تشكل ركناً هاماً في سياسة الحكومة الاسلامية. وأول دليل على ذلك: الاعتراف بهن كمحاورات للسلطة. فكما كان المستولون السياسيون يخاطبون رجال الدين كان يجب عليهم التحدث أمام التجمعات النسائية، وبعد بداية الحرب، أمام تجمعات أمهات الشهداء..

ولم تكن هذه الخطب مقصورة على الاحتفال بيوم المرأة الذى يوافق في ايران- منذ عام ١٩٨٠- ذكرى مولد فاطمة الزهراء (إبنة النبى)، وانما يمكن أن تلقى في مناسبات مختلفة وحتى في مواقع السلطة المركزية، أثناء صلاة الجمعة على سبيل المثال. وخلال هذه الصلاة تلقى خطبتان، الاولى مخصصة دائماً للمسائل الدينية والاجتماعية والثانية للقضايا السياسية الراهنة. وكان يحدث أحيانا أن تضم نفس الخطبة كلاماً عن المرأة وهجوماً على الشرق والغرب ونقداً للشيطانين «الأكبر» و «الأصغر» .. (موريم، ١٩٨٧). وهكذا خصص هاشمى رفسنجانى، رئيس البرلمان، خطبه في صلاة الجمعة، على مدى عام تقريباً، للحديث عن «العدالة الاجتماعية والعلاقة بين الرجل والمرأة». أما خامنئى رئيس الجمهورية، فكان يتحدث عن الحرية بصفة عامة، ولكنه دأب خلال أسابيع عديدة على تناول حرية المرأة بالتحديد في المجتمع الإسلامى. وكان النائب العام «آية الله اردبيلى»، حينما يتكلم عن حقوق الأسرة، يخصص وقتاً طويلاً للحديث عن المشاكل التي تواجهها المرأة.

تنبع أهمية خطب الجمعة من انتشارها الواسع، حيث كانت الاذاعة تعيد بثها مرتين أو ثلاث في نفس اليوم، والتليفزيون يعيد اذاعة الفقرات الهامة منها مرتين، والصحف تنشر تقارير مطولة عنها؛ وأخيراً كانت هذه الخطب هي محور الأحاديث في التجمعات واللقاءات خلال الأسبوع التالى. وكانت تشير ردود أفعال مختلفة،

فالمحافظون المتشددون يحتجون، ليس على مضمون الخطبة، وإنما لأنهم يرون أنه من غير اللائق الحديث عن المرأة أمام جمع مختلط. وهذا النوع من الجدل كان منتشرًا نسبيًا بين الرجال والنساء من المعارضين لصلاة الجمعة التي تنظمها السلطة السياسية، لأنهم يرفضون، بوصفهم مسلمين، مبدأ تدخل رجال الدين في شئون الدولة الذي أرسته الجمهورية الإسلامية.

وكانت هذه الخطب تسهم على أي حال في توعية النساء بحقوقهن ووضعهن في الجمهورية الإسلامية. وتؤدي أيضاً إلى حشدهن، لذا فإن السلطات لا تتردد الآن في توجيه دعوة خاصة للنساء عند الأعداد لأي تجمع أو مظاهرة. وهذا سلوك جديد على رجال الدين الذين لم يفكروا قط في مثل هذا الأمر قبل الثورة. وقد يدهش المرء عندما يقرأ في أول طبعة لخطب الإمام عن المرأة أن «النساء خرجن إلى الشوارع دون أن يكون ذلك متفقاً عليه سلفاً» (الإمام الخميني ١٩٨١/١٣٦٠: ٧٨).

والى جانب «يوم المرأة» المستوحى من الخارج، أضافت الحكومة «يوم حشد الأخوات» وهو اليوم الخامس من «أسبوع الحشد» وفي هذا اليوم يكون من حق النساء فقط المبادرة بتنظيم الاجتماعات والمظاهرات. وتحظى خطب زعيمات هذا الحشد مثل السيدة «دايبور» في ذلك اليوم بانتشار كبير يوازي انتشار خطب رفسنجاني.

بيد أن سياسة الترويج هذه لا تعتمد فقط على خطب المسؤولين السياسيين في الدولة، وإنما تتجسد أيضاً في بعض الممارسات الأخرى المنتقاة والمحدودة ولكنها لا تقل فعالية. مثل تخصيص دور نشر للنساء، حيث تحظى دار «حركة النساء المسلمات» بمكانة بارزة. وعلى عكس ما قد يوحي به الاسم فإن هذه الدار ليست مقصورة على الأعمال التي تؤلفها النساء أو التي تتحدث عنهن، وإن كنا نعترف لها بروح المبادرة والتفرد الشديد في هذا المجال، كما لو كان المطلوب هو إثبات اندماج النساء في نظام حكم الجمهورية الإسلامية بأي ثمن. وقد قامت هذه الدار بنشر أول مجموعة خطب للإمام الخميني عن النساء في خريف عام ١٩٨١/١٣٦٠، وهو عمل تم المجازة فيما يبدو بتعجل: لأن ثلث النصوص فقط التي وقع الاختيار عليها تتعلق بالمرأة، واشتمل على العديد من التكرار، ولم ترد فيه أي إشارة إلى تواريخ هذه الخطب (١٩٨١/١٣٦٠).

كما صدرت أيضاً ملازم، ظل توزيعها محدوداً، تعرض بشكل مبسط للغاية أفكار «بهشتي» و «طالقاني» والسيدة «رهنورد» .. وقد أسهمت تنظيمات أخرى

مثل الإرشاد الإسلامى فى زيادة حجم المنشورات التى تتناول هذا الموضوع.

ينتمى كتاب «صورة المرأة فى خطب الإمام» الذى نشر فى عام ١٩٨٥ / ١٣٦٤ إلى مرحلة أخرى. فقد حصل الناشرون على ما يكفيهم من وقت لجمع الخطب وترتيبها حسب الموضوعات، ووضع فهرس وقائمة محتويات. وكانت الموضوعات المطروقة لها دلالاتها القوية: الحجاب - إلا أنه لم يشكل الجزء الأكبر من الكتاب - ودور المرأة فى الثورة الإسلامية، وحقوق المرأة فى المجتمع وفى الأسرة، ودورها التربوى. وجاء هذا الكتاب مختلفاً تماماً عن مثيله الذى صدر بشكل متعجل فى خريف ١٩٨١. ويعطى هذا التطور بعض المؤشرات على رغبة النظام فى أن يظل على اتصال بقضية المرأة، لكى يتمكن من السيطرة على المناقشات العامة، ومن الأمور ذات المغزى أن كتاب عام ١٩٨٥ لم يشتمل على فقرة امتدح فيها الإمام مشاركة النساء غير المتوقعة فى مظاهرات الشوارع أعوام ١٩٧٨ - ١٩٧٩ (الإمام الخمينى ١٩٨١ / ١٣٦٠ : ٧٨). ورغم الإشارة الى خطب الإمام التى ألقاها فى بداية الستينات فى بداية الكتاب فإن معظمها، وخاصة ما يتعلق منها بحق التصويت والانتخاب، لم يرد فى الكتاب (لم تنشر نصوصها إلا فى كتاب صدر عام ١٩٨٢ / ١٣٦١ عن دار نشر مستقلة نسبياً عن الجهاز الحكومى، أمير كبير).

على أى حال فقد انطفأت شعلة هذا الحماس للنشر بسرعة كبيرة. وعدا هذه الكتب، وكتب مطهرى (الحجاب، حقوق المرأة فى الاسلام) وبعض المطبوعات الأخرى النادرة، فقد لاحظنا أن معظم الكتب المتعلقة بالمرأة، والصادرة عن الأوساط الدينية، اقتصر على إحياء ذكرى فاطمة الزهراء. وكانت على الأكثر تتناول الموضوعات الثلاثة التى تتردد دوماً فى خطب الإمام عن المرأة (الأم والمسلمة والمجاهدة). وهذا هو حال كتاب «فاطمة الزهراء»، نموذج للمرأة المسلمة» الذى صدر فى عام ١٩٧٠ (أمينى ١٣٤٩/١٩٧٠) وأعيد طبعه خمس عشرة مرة، مما يجعل من الصعب تكوين فكرة عن عدد نسخه أو مدى نجاحه، خاصة وأنه كان يوزع ضمن الجوائز التى تمنح فى المدارس والادارات والحكومية. وهناك كتب أخرى لا تزال تتصدر واجهات دور النشر التابعة لتنظيمات شبه حكومية: مثل «فاطمة الزهراء» لشهيدى و «بريق الأبدية» لسبحانى. والفكرة الأساسية فى هذه الكتب أن: المرأة مكرومة لأن فاطمة حظيت بالترسيم فى المذهب الشيعى، ويجب على النساء أن يتخذن منها مثلاً أعلى فى المظهر والتفكير وأسلوب الحياة. ورغم أن هذه الكتب التى ذكرناها ليست هى كل ما

صدر عن المرأة، فانها تعبر عن الروح التي كانت سائدة لدى الكتاب الاسلاميين. وقد اشتمل الدليل الببليوجرافى الذي أعدته جمعية نساء الثورة الاسلامية فى عام ١٩٨٠ على احصاء للكتب المتعلقة بالمرأة والتي صدرت حتى ذلك الحين (شهر نخذ وسطانيفار ١٩٨٠ / ١٣٥٩). وقد يوحى عدد الكتب - ٣١١ كتاباً- بوجود تنوع فى أساليب التناول والموضوعات. غير أن الواقع مختلف تماماً: فقد تبين أن الكتاب منبهرون تماماً بالنساء الأوائل فى الاسلام، ومن بين مائة سيرة ذاتية خصصوا ستين لهؤلاء النساء اللاتي يعتبرونهن مثلاً أعلى وعلى رأسهن فاطمة.

وهكذا فان «شريعتي» لا يعد استثناء بكتابه «فاطمة هي فاطمة»، وهذا ليس انتقاصاً من قدر الكتاب ولا من أهميته لدى النساء فى التيار الثورى، برغم انه لا يعدو كونه سيرة ذاتية هامشية نسبياً بالمقارنة للاهتمام الأكبر لهذا الفيلسوف الأوهو: تكوين ايديولوجيا اسلامية.

ووراء هذا التجانس النسبى للمطبوعات، يمكن أن نميز الكتب التي ركزت على الدور التربوى للمرأة، وتلك التي اهتمت بالمواصفات الثلاث التي وردت فى خطب الإمام: المرأة الأم والمسلمة والمجاهدة، وكذلك كتب شريعتي الذي يرى أن دور فاطمة كان أكبر من مجرد كونها ابنة للنبي وزوجة لعلى وأم للحسين، وكان زعيم مثل رفسنجاني يستند فى خطبة على افكار شخصية أساسية فى الفكر الاسلامى للثورة هو «مطهرى» الذى كان يرى أن قضية المرأة لا يمكن تصورها إلا فى إطار التكامل الضرورى بين الجنسين فى المجتمع، وكان يركز على دورها كأم وزوجة.

علاوة على الخطب والمطبوعات، كانت هناك ممارسات ترويجية أخرى مثل منح الجوائز فى المجالات العلمية والفنية والاجتماعية.. وكانت هذه الجوائز توزع فى حفلات عامة تتحدث عنها الصحف باسهاب. وقد تم على سبيل المثال تكريم مزارعين بسبب ارتفاع انتاجهما فضلاً عن أحد مرسى الماشية: وقد يندهش المرء اذا علم أن المكرمين الثلاثة من النساء.

كانت عمليات توزيع الجوائز هذه كثيرة ومتكررة. حيث كان النظام لا يفوت فرصة واحدة: فمن تكريم الأم المثالية فى كل موقع عمل الى أفضل فنانة وأحسن مدرسة وأكفا عاملة.

وخلال هذه الاحتفلات كان يتم التركيز على دور المرأة فى الحياة العامة بالجمهورية الاسلامية. ولأن السلطات هي التي تحدد هذا الدور فلم يكن أحد يجرؤ

على التشكيك فيه. وربما يفسر ذلك قرار لجنة التحكيم بحجب جائزة أحسن ممثلة خلال المهرجان الرابع لأفلام «فجر» في عام ١٩٨٦ وجاء في حيثيات القرار: «برغم أن المرأة تلعب دوراً حاسماً ولها وجود واضح في جميع أنشطة مجتمعنا الاسلامي .. فما يدعوا للأسف أن السينما لم تفتحها الاهتمام المناسب لشخصيتها الثرية. وطالما أن الأفلام المرشحة لم تقدم الاصورة محدودة وباهتة للمرأة، قررت اللجنة حجب جائزة أحسن ممثلة» (ادينه، الشتاء ١٩٨٦ / اسفند ١٣٦٤). ولم يستطع السينمائيون بالطبع الرد على هذا الكلام أو تبريره. على أي حال، كان الرد الوحيد على أشكال التعبئة هذه القادمة «من فوق» هو السلبية «من تحت».

وقد أثار حماس النساء الإيرانيات في وقت الثورة ومشاركتهن المكثفة في الحركة، بعض الدهشة فيما يبدو. غير أن الباحثين في العلوم الاجتماعية لم يهتموا بطرح تساؤلات كثيرة حول طبيعة الصلة بين تلك النساء والحركة الثورية. يكمن أحد تفسيرات الموقف الجديد الذي اتخذه الزعماء الإيرانيون من قضية المرأة في رغبتهم في اتخاذ موقف مناقض لتجاهل الشاه للنساء وحملته المريبة عليهن. لقد اجبرتهم النساء بتصرفاتهن على اتخاذ المبادرة. ومنذ قيام الثورة، شرعت الجمعيات النسائية في استضافة الزعماء السياسيين وعلى رأسهم الإمام الخميني. وكن يتوجهن في مجموعات لزيارة هؤلاء الزعماء والاستماع إليهم. وهذا سلوك غير منصوص عليه في الدين، لأنه كان من حقهن أيضاً حضور اجتماعات مختلطة للنظائر أو لزيارة الأماكن المقدسة. وفي بداية الثورة ظلت التجمعات الكبرى مختلطة، لكن بمرور الوقت طالب الرجال بالانفصال عن النساء في الأماكن المقدسة، بيد أن هذا الأمر لم يعمم فلا تزال زيارة «مشهد» ومسجد الإمام رضا مختلطة حتى يومنا هذا.

وهذا يعكس بوضوح العلاقة الجديدة التي نشأت بين السلطة الدينية والنساء في إيران في فترة ما بعد الثورة. ولتحليل هذه الطفرة، تتعين دراسة العلاقات بين الدولة والمجتمع بمزيد من التنظيم، وكذلك تطور الحوار الديني والمناخ الاجتماعي للمرأة في إيران. وسنلاحظ هنا عنصراً بارزاً ينتاقض مع الصورة التقليدية التي تكونت عن نظام الحكم الذي ترتب على الثورة الاسلامية: ألا وهو استمرار مشروعية بعض المظاهر المكتسبة من الخارج، كما أسماها جان فرانسوا بايار (١٩٨٩). حيث لم يبلغ مثلاً الاحتفال بيوم المرأة بل على العكس استمر مع اكتساب مزيد من الرونق، وإن كان موعده قد تغير. كما جاء اصدار مجموعة كبيرة من المطبوعات ليؤكد

اندماج المرأة في القاعدة الاجتماعية للنظام. لقد حاولوا «تقليد» الغرب لتلبية احتياجات نشأت من الاختلاط به ولصرف النساء عنه في الوقت نفسه.

تركيب جديد للبنية الحضرية: صلاة الجمعة

تتضح ملامح العلاقة الجديدة التي نشأت بين النساء ورجال الدين- تتضح معالمها بشكل أفضل من خلال دراسة التحول الذي طرأ على مشاركة المرأة في صلاة الجمعة. كان آية الله طلقاني أول من دعا إلى هذه المشاركة، في جامعة طهران في يولييه عام ١٩٧٩. واستمر هذا التقليد بعد وفاته وأصبح من العناصر الأساسية في الحياة السياسية للبلاد، بيد أن أهميته تتجاوز هذا الإطار. ففي يوم الجمعة، تترك النساء انشطتهن المعتادة. وعلى عكس الرجال الذين يبحثون في هذا اليوم عن الراحة وسط عائلاتهم، تخرج النساء من المنازل قاصدات وسط المدينة حيث يلحقن «بصفوف المصلين» لحضور صلاة الجمعة. وأسباب مشاركتهن جد مختلفة. فمن وجهة النظر الدينية البحتة، النساء غير ملزمات بحضور هذه الصلاة الجماعية. مما يعنى أن تواجدهن له مبررات أخرى، فهو بالنسبة للبعض دليل على مساندتهن للسلطة السياسية وصورة من صور الجهاد. وبالنسبة لأخريات، تكون مبررات الحضور اجتماعية أو مهنية. والبعض منهن يأتين من أجل الرحلات التي تعقب الصلاة .. بل إن هذا الحضور يكون شبه إجباري في بعض الحالات، حيث أن النجاح في مسابقة الالتحاق بالجامعة مثلاً يكون مرهوناً بنتيجة التحريات التي تجرى في الحى الذى تنتمى إليه الطالبة حول سلوكها الاجتماعى. وكذلك أصبح الحصول على تذاكر لشراء الأدوات المنزلية من السوق الرسمية، بأسعار مخفضة للغاية، يعتمد على نشاط المرأة الاجتماعى. ورغم تنوع المبررات، كان هناك مكان وحيد يجتمع فيه سكان أحياء طهران جميعها، دون أن يختلطوا، هذا المكان القريب من الجامعة فقد كان يفد إليه المتعلمون والتجار والعسكريون و المتطوعون و الشباب والشيخوخ للنويان فى هذا الجمع الهائل، المختلط والدهش وإزاء هذا التنوع الاجتماعى، تعددت وسائل النقل المستخدمة للوصول الى المكان(موريم ١٩٨٧).

ينبغى في هذا الصدد تحليل طبيعة الرحلة التي كانت النساء تقطعنها. والتي تشكل انسلاخاً من الدائرة الخاصة مما يعد في حد ذاته أمراً جديداً: فحتى قيام الثورة، كانت المرأة تبقى في بيتها يوم الجمعة لخدمة أسرتها. وكانت هناك بالطبع

مناسبات أخرى تخرج فيها النساء من دوائرهن الخاصة. لكن هذه المناسبات كانت في رأينا مختلفة قلباً وقالباً. ومناسبات الخروج التقليدية يمكن تقسيمها الى ثلاث فئات: عائلية ودينية ومنزلية، والفئة الأولى يمكن تلخيصها في عبارة «الرؤية المتكررة»، وفي هذه الحالة كان الاتسلاخ من الدائرة الخاصة يتم في نطاق العائلة وكان المرور إلى الدائرة العامة - وهي الشارع - ليس إلا فاصلاً زمنياً إجبارياً بين الدائرتين الخاصتين، لأن هذه المناسبات كانت عبارة عن زيارات لأفراد العائلة الكبيرة. وكان هذا التقليد يخضع لمبدأ التزاور: أن يزور المرء ويزار. وهو مبدأ يدعم الأواصر العائلية ويحث عليه الدين بل يعتبره نوعاً من الثواب والواجب تجاه الأسرة التي تمثل صلة الرحم. وقد تغير هذا المفهوم الآن قليلاً ليشمل العائلة الكبيرة سواء من جهة الأم أو الأب.

تحت فئة الرحلات الدينية تندرج زيارة الأماكن المقدسة، والتي تتم مع أفراد الأسرة المقربين. وبالنسبة لسكان طهران تتخذ هذه الزيارات طابع الرحلات، لأن أماكن الحج تكون غالباً بعيدة ودخولها ليس بالأمر اليسور. والنساء يذهبن إليها أحياناً منفردات، أو بصحبة بناتهن فقط طلباً لتحقيق رغبة معينة: ويتناولن غالباً وجبات بسيطة. ولم تكن الدائرة العامة - السفر بالحافلة (الباص) أو القطار - سوى معبر بين الدائرة الخاصة ومكان مقدس. وهناك، عدا الزيارات الدينية، الجلسات الدينية في المنازل أو المساجد. وكانت أماكن اللقاء هذه تقع في داخل الأحياء، وتقصدها النساء، وقلما الفتيات، بانتظام دون أن يبتعدن كثيراً عن منازلهن، ويذهبن منفردات أو بصحبة أطفالهن الصغار أو بناتهن. وكان هذه هي أماكن النشاط الوحيدة في الأحياء، التي تمتزج فيها الأحاديث الدينية بأحاديث الجيران.

تعتبر فئة الرحلات المرتبطة بقضاء حاجات المنزل أي «الذهاب إلى السوق». ويمكن في هذا الصدد تمييز مكانين تجاريين بارزين: الأول هو سوق الحى والآخر هو السوق خارج الحى والذي يوجد غالباً في قلب العاصمة. وهذا الأخير ينقسم إلى جزئين: جزء عصرى وآخر تقليدى محدود المساحة على عكس الأول. هناك احتياجات يومية يمكن الحصول عليها من سوق الحى مثل المواد الغذائية الأساسية (الفاكهة واللحوم والخبز). وهذه تقوم بها النساء خلال فترة كبيرة من النهار: أى أن السوق تصبح الملتقى اليومي لهن. أما المشتريات لدى تجار الجملة في السوق التقليدية بوسط المدينة فيقوم بها الرجال. وتبقى السلع الاستهلاكية مثل الأحذية والملابس.

وهذه لها طقوس مختلفة تماماً، حيث تخرج الأسرة بأكملها غالباً لشراء هذه السلع مرتين أو ثلاث في العام أو في الاحتفالات الكبرى مثل الزواج. وهناك بالتأكيد نزعات أخرى عصرية أشرنا إليها فيما سبق مثل ارتياد دور السينما أو الحدائق والجبال المحيطة بطهران. لكن هذه النزعات لم تكن تحظى بموافقة فورية. فالتنزه في حديقة - ناهيك عن السينما - يعد من الأنشطة الشبابة أو يتم بمبادرة عائلية.

لذا أصبحت صلاة الجمعة في صورتها الراهنة نوعاً جديداً من النزعات والانسلاخ عن دائرة الأسرة، وتكتسب شرعيتها المعاصرة من كونها تندرج ضمن إطار ديني تقليدي. وعلى عكس الرحلات التي أشرنا إليها آنفاً، لم تكن هناك حدود واضحة للمكان العام، حيث تشكل جامعة طهران والشوارع المجاورة وحتى المشوار الذي يتم قطعه لحضور الصلاة، مكاناً دينياً ليس له حدود. وتجمع الصلاة الرجال والنساء بدون أي تمييز على أساس السن أو الجنس (حتى وإن كانوا منفصلين). ويمكن الذهاب إلى الصلاة مع العائلة، لكن غالباً مع الجارات والصديقات أو المشاركات في نفس الجلسات الدينية، وأحياناً منفردات. وأصبح من النادر اختيار هذا التوقيت للاجتماع بأفراد العائلة الكبيرة منذ رحيل الأب طلقاني، كما لو كان هذا المكان لم يعد قادراً على لم الشمل مثلما كان الحال في فترة الثورة.

وأصبح مكان الصلاة يشهد أنشطة شتى: من الاصغاء إلى الخطبة التي تسبق الصلاة، ثم تبادل الأحاديث في مجموعات صغيرة، إلى الذكر مع استخدام المسبحة وكذلك اللقاءات. وقد لعبت هذه الاتصالات المتنوعة دوراً لم تنجح الهياكل التقليدية في القيام به على الوجه الأكمل، مثل التوسط للزواج، خاصة وأن الشباب كان قد تراجع اقبالهم على حضور الاجتماعات الدينية في الأحياء، كما أن الحمامات العامة لم يعد لها وجود إلا في الأحياء الفقيرة.

التغيرات المؤسسية غداة الثورة

هذا التحول الذي طرأ على الممارسات الاجتماعية للنساء غداة الثورة، واكبتة تغيرات في مجالات القانون والصحافة والجمعيات والتعليم يمكن رصدها بشكل أسهل.

الميدان القانوني

أثارت التعديلات التي طرأت على الدستور وبعض القوانين التي ألغيت أو تم التصويت عليها في فترة ما بعد الثورة الكثير من التعليقات المعادية غالباً. وهكذا كتبت سناساريان تقول: «إن الجمهورية الإسلامية كشفت النقاب عن العقد الجنسي واحباطات أجيال وأجيال من الرجال الإيرانيين ونقلتها الى النور». (سناساريان، ١٩٨٢: ١٤٧). كما تبنت العديد من المؤلفات والمقالات وجهة نظر مشابهة (افشار، ١٩٨٥). بيد أن منهجنا سيكون مختلفاً، فبدلاً من تأييد وجهة النظر هذه، سنحاول القاء الضوء على الغموض الموجود في النصوص القانونية وتعليقات كثير من الساسة والنساء أنفسهم، فقد حثت هذه التعليقات على عودة النساء الى منازلهن وأن يكون لهن في الوقت نفسه حضور متميز في الحياة العامة. وسنطرح بعض التساؤلات عن تطبيق الاسلام والعقبات التي اعترضت ذلك حتي يومنا هذا.

تم التصويت على دستور الجمهورية الإسلامية في نوفمبر ١٩٧٩. وقد اشتملت مقدمته على فقرة بعنوان «المرأة في الدستور» (قبل البند الخاص بالجيش مباشرة). وتم تناول حقوق المرأة في اطار حقوق الانسان. كما ورد ذكر الأسرة بالطبع بوصفها الوحدة الأساسية المكونة للمجتمع والمكان الرئيسي لنمو متسق: «بفضل الركائز الإسلامية للمجتمع، سيتمكن الأفراد، الذين طالما بذلوا الجهد لخدمة الاستغلال بجميع صوره، من استعادة هويتهم الأصلية وحقوقهم. وفي هذا الاتجاه، يصبح من الطبيعي تمييز النساء ومنحهن مزيداً من الحقوق، لأنهن تعرضن لقهر أكبر من جانب الطامخوت (يقصدون النظام السابق). ولأن الأسرة هي الوحدة الأساسية في المجتمع وهي مركز التطور والنمو الانساني، يصبح مبدأ أساسياً: التوافق بين الايديولوجيا والمثل الطبيعية حول دور الأسرة كإطار ضروري ومعنوي لتقدم ونمو الانسان، ويكون من واجبات الحكومة الإسلامية توفير الظروف من أجل تحقيق هذا الهدف .. وهذا التصور للأسرة هو الذي سيحرر المرأة من صفة «الشيء»، أو «الأداة» المرتبطة بالاستهلاك والاستغلال. وعندما تستعيد المرأة دورها الثمين والكرام كأم، ستصبح سبابة الى تعليم الأديان وستقف جنباً الى جنب مع الرجل في الحياة العملية، وستكون بالتالي مؤهلة لتحمل المسئوليات، ومن وجهة النظر الإسلامية، ستتمتع بصفات ومروءة أكبر وأهم».

وبرغم أن الحديث عن وضع المرأة كأم وعنصر مكون للأسرة كان طويلاً، فإن

الفقرة الخاصة بأنشطتها الخارجية والاجتماعية جاءت قصيرة وضمنية. واشتمل الدستور على مبدأين فقط، في الفصل المخصص لحقوق الأمة، يتعلقان مباشرة بالمرأة. فقد نصت المادة ٢٠ على المساواة بين الجنسين في احترام المبادئ الإسلامية. والمادة ٢١ جديرة بالذكر: «واجب الحكومة، وفقا للمعايير الإسلامية، هو تأمين حقوق المرأة على جميع الأصعدة والعمل في الاتجاهات التالية:

- توفير الامكانيات اللازمة لتطوير شخصية المرأة واعادة حقوقها الطبيعية والروحية.

- حماية الأمهات، وخصوصاً في فترة الحمل وحضانة الأطفال، وحماية الأطفال الذين تخلت عنهم عائلاتهم.

- تأسيس محكمة تختص بالمحافظة على ترابط الأسرة.

- ايجاد تأمين خاص على النساء المسنات والأرامل والمطلقات.

- منح حضانة الأطفال للأمهات المتحشمت الفضليات اذا طلبن ذلك، في حالة عدم وجود ولي».

وقد ألغى العمل بقانون حماية العائلة، بعد قيام الثورة ببضعة أشهر ، بحجة أنه أحد ثمار فترة الطاغوت. ولم تكن مفاجأة أن ينتهي العمل بهذا القانون بعد خطاب للإمام الخميني حول هذا الموضوع في فبراير ١٩٧٩ (ص ٦٣ ١٩٨٤/ ١٣٦٣: ١٠٤)

كان الامام قد احتج على القانون عند مناقشته في البرلمان عام ١٩٦٧ قائلاً: «إن قانون الأسرة الذي نوقش مؤخراً في البرلمان، بإعاز من عملاء للغرب، لهدم القيم الإسلامية ونواة العائلة المسلمة، يتعارض مع تعاليم الاسلام. ومن وافق عليه أو سيضعه موضع التنفيذ يعد في نظر الشريعة مجرماً. والنساء اللاتي يحصلن على الطلاق من هذه المحاكم يعتبرن في الواقع متزوجات ومن ثم فاذا تزوجن مرة أخرى يكن في حكم الزانيات لأن طلاقهن باطل». (رسالة الخميني ٦٣: ٣١٧). ومع ذلك فقد جاء الإلغاء مبهماً: ورغم انه تم بشكل رسمي، كان القضاء لا يعتد به في أحكامه. ووقفت السيدة طلقاني، وهي إحدى النائبات الأربع في البرلمان، ذات يوم في أواخر عام ١٩٨٠ تقول أمام البرلمان: «إذا كنا ألغينا قانون حماية الأسرة وبعض النصوص الاخرى لأنها من وضع الطاغوت، فهذا لا ينفي، في رأيي، أنه كان يحتوى على أشياء نافعة .. واليوم لم يعد يوجد أي قانون للأسرة في هذا البلد».

وقد تم ادخال تعديلات سريعة على بعض الأحكام الخاصة بالطلاق وتعدد الزوجات وحضانة الأطفال جرى اقتباسها - دون الاعتراف بذلك - من أحكام قانون حماية الأسرة. ومع ذلك، لم يمس هذا التحول الأساس الاسلامي للقوانين، بل على العكس كانت بعض النساء، وثيقات الصلة بالنظام الحاكم، يستعن أحيانا بأيات قرآنية للمطالبة ببعض التعديلات والتغييرات. ويجسد التطور الذي طرأ على فكر «آيه الله مهدي كاني» هذا الوضع بوضوح فقد أعلن في أبريل ١٩٧٩ مزهوا: طالما أن الطلاق، وفقاً للقواعد الاسلامية، حق للرجل وبما أن قانون حماية الأسرة ألغى بناء على طلب آية الله خميني، فنحن نعيد حق الطلاق مرة أخرى للزوج (٦٤، ٢، ١٩٨٤/١٣٦٣: ١٢٨).

وعندما اختير مهدي رئيساً للمحاكم المدنية (التي تأسست في سبتمبر ١٩٧٩) التي تنظر في قضايا الأسرة وغيرها، اضطر بسبب سير الأحداث الي تعديل القانون رقم ١١٣٣ والذي ينص على «حق الرجل في تطليق زوجته حينما يشاء». واعترف مهدي بأن شروط الطلاق محددة في القوانين المدنية وتعاليم الشريعة، وعندما يستند رجل إلى القانون ١١٣٣ في طلب الطلاق فإن المحكمة - إستناداً إلى الآية القرآنية (٣٥/٤) يجب أن ترجع إلى أصل المسألة وتطبق مبدأ «الإحتكام». أي عقد جلسة بين الزوج والزوجة في وجود أحد أفراد الأسرة كوسيط لمحاولة الإصلاح بينهما، أو إتفاق الطرفين على الطلاق أو التأكد من صحة ذرائع الزوج.

فإذا فشلت هذه المحاولة، حينئذ فقط يمكن تطبيق القانون ١١٣٣. غير أن هذه التحفظات المهمة لم تقلل كثيراً من تعسف هذا القانون. لذا لم يكن مثيراً للدهشة أن نقرأ في خريف عام ١٩٨٧: «في مجتمع لا تحكمه بعد الآداب والاخلاق الاسلامية تماماً، ينبغي تعديل القانون ١١٣٣ أو جعله مشروطاً» (١٤٥، ١٩٨٧ / ١٣٦٦). وأوضحت الصحيفة بشكل صريح وعنيف أن هذا القانون يدمر النواة الأسرية التي يحميها دستور البلد، وكتبت أن «الثقافة الاسلامية ضعيفة أو مفككة لدى البعض، الى حد لا يمكن الإبقاء معه على هذا القانون بين القوانين المدنية».

وفيما يتعلق بحضانة الأطفال بعد الطلاق، سمحت مواد القانون للمرأة التي لم تتزوج مرة أخرى بالاحتفاظ بحضانة الطفل الذكر حتى سن عامين والطفلة الاثني

حتى سن سبعة أعوام. ويرى «آية الله مهدي كاني» أن الحضانة حكم ديني ومن ثم فهي حق غير قابل للتقادم مثل حق ولاية الأب على ابنه. ومع ذلك، فمن حق المرأة أن تنص في عقد زواجها على السن الذي ترغب أن تمتد إليه حضانتها لطفلها في حالة الطلاق وتحدد المبلغ الذي لا يجوز فسخ العقد بدون دفعه (زن روز، ١٨٠١، ١٩٨٦ / ١٣٦٥). وتجدر الإشارة إلى أن حضانة أبناء الشهداء تؤول دائماً إلى أمهاتهم.

ومع إلغاء قانون حماية الأسرة حدثت تغييرات في سن الزواج، وقد حددت مادة- تم الصديق عليها في عام ١٩٨٢ / ٦١- الحد الأدنى لسن الزواج بتسعة أعوام للفتاة و ١٥ عاماً للفتى. وهذا السن يقل كثيراً عما كان معمولاً به في فترة حكم آل بهلوي حيث كان الحد الأدنى للفتاة ١٥ عاماً وللفتى ١٨ عاماً. بيد أن المادة ١٤٠١ من القانون المدني كانت تسمح باستثناء للفتاة حتى ١٣ عاماً وللفتى حتى ١٥ عاماً. وكان ذلك من قبيل التسوية مع رجال الدين وبعض الفئات في المجتمع. وتجدر الإشارة أيضاً إلى أن موافقة الأب أصبحت الآن ضرورية عند تزويج الفتاة للمرة الأولى، بينما في فترة حكم آل بهلوي لم يكن هذا الشرط موجوداً إلا بالنسبة لمن يقل عمرها عن ١٨ عاماً. وكان قد أعلن منذ بضعة أعوام عن تشكيل لجنة للنظر في المسائل النسائية، بيد أن هذه اللجنة لم تر النور حتى الآن بسبب عقبات لا تنتهي (لقاء مع السيدة رجائي زن روز ٨٥٨، ١٩٨١ / ١٣٦٠). وتكونت فقط مجموعة فرعية لشئون الأسرة، تابعة للجنة القانونية في البرلمان، تضطلع بتسوية المشاكل المرتبطة بزيادة حالات الطلاق أو تعدد الزوجات (پیام هاجر، ٤٤، ١٩٨٢ / ١٣٦١). وفي هذا الإطار تم التصويت في البرلمان على قانون بشأن تعديل دفتر تسجيل الزوجات. ويسمح هذا الدفتر للمرأة عند زواجها بوضع شروط إضافية في العقد، تتعلق غالباً بمسألتى الطلاق وتعدد الزوجات. ومرة أخرى، يثور التساؤل -بعيداً عن النص القانوني- حول أشكال تطبيق هذا القانون في المجتمع.

ومع قيام الثورة، تهنّت السيدات «رهنود» في مجلة «پويند كان راه زينب» و«هاشمي» في «زن روز» و«طالقاني» في البرلمان ومجلة «پیام هاجر» حملة من أجل الاعتراف بحقوق الأمهات العاملات، لكي يتمكن من الاستمرار في أنشطتهن الاجتماعية. وتتلخص مجهوداتهن المستمرة في المطالبة بحق العمل لنصف الوقت

بالنسبة للنساء. وتقول السيدة «هاشمي» ان العمل لنصف الوقت بالنسبة للسيدات العاملات ضرورة في مجتمعنا في الوقت الراهن («زن روز» صيف ١٩٨١ / ١٣٦٠). وقد حظى هذا المطلب أخيراً بموافقة البرلمان في خريف عام ١٩٨٣، غير أن مجلس الإرشاد لم يقره إلا في ربيع عام ١٩٨٥ (وزارة العدل، ١٩٨٥ / ١٣٦٤: ١). وهنا يمكن الإشادة بالسرعة التي تتم بها دراسة مطالب النساء، فهي خير من عدم الحصول على أي شيء! وقد أثار هذا القانون بعض المعارضة، حيث رأى البعض أنه يتعارض مع مصلحة المرأة، وخاصة فيما يتعلق بحقوق التقاعد (پیام هاجر، ١٣٨، ١٩٨٦ / ١٣٦٥) وإذا استثنينا بعض النصوص الأخرى (مثل النص الذي صدر في يونيو ١٩٨٠ والذي يلزم النساء العاملات بارتداء الحجاب في أماكن عملهن أو النص الذي يعين النساء القاضيات في وزارات أخرى غير وزارة العدل)، ونجد أن النصوص القانونية المخصصة للنساء قليلة. وقد أدركت الحكومة هذا الوضع، حيث صرح رئيس الوزراء «موسوي» في عام ١٩٨٦ قائلاً إن «الحكومة ليس لديها حتى الآن أي مشروع قانون يخص النساء. وانني استشعر النقص الموجود في التنظيمات التي تضطلع بمشاكل النساء من كافة الطبقات الاجتماعية سواء في المدن أو القرى» (زن روز، ١٠٨٥، ١٩٨٦ / ١٣٦٤).

ومع ذلك فهناك قوانين أخرى، مثل قانون القصاص، تمس النساء. وقد جرى التصويت على هذا القانون في صيف عام ١٩٨٢، أي بعد حوالي عام من عرضه على البرلمان من قبل الحكومة. وما لا شك فيه أن عدم موافقة بعض النواب عليه كانت وراء هذا التأخير. وبعد ثلاثة أشهر من عرض مشروع القانون، تم تنظيم ندوة حضرتها السيدة «طالقاني». وكانت نتيجة المناقشات أن مثل هذا القانون ستكون له آثار سلبية بسبب عدم ملاءمته للمجتمع الإيراني لأن القيم الإسلامية لم تسدّه بعد (نيمه ديكر ٦، ١٩٨٨ / ١٣٦٦: ١٥٦ - ١٥٧). وبعد بضعة أسابيع نشرت مجلة (پیام هاجر) مقالاً بعنوان «إرسوا العدالة الاجتماعية أولاً، ثم القصاص» (١٣، ١٩٨١ / ١٣٦٠). وقد اشتمل قانون القصاص على تحديد لدية الرجل والمرأة، حيث جعل لدية المرأة نصف لدية الرجل: أي أن الرجل الذي يقتل امرأة لدية فرصة أكبر للافلات من حكم الاعدام، وحتى من السجن، لو كانت لدية الامكانيات لدفع دية القتيلة.

والغريب أن هذا القانون، الذي أثار معارضة عنيفة داخل الحكومة، لم يكن

محوراً لمناقشات عامة كثيرة، على عكس المواد القانونية المتعلقة بالأسرة أو الحجاب. وما يزيد غرابة الموضوع أنه يمس الوضع الاجتماعي للمرأة أكثر من القرارات الخاصة بالحجاب. ومن المؤكد أن التوقيت الذي تم فيه التصويت على هذا القانون له دخل في ذلك: فقد كان عام ١٩٨٢ شديد الصعوبة والعنف ويعكس آخر كلام قالتها السيدة «طالقانى»، قبل التصويت بشهر واحد، مدى صعوبة تلك الفترة: «ان رفضنا وانتقاداتنا لا تتعلق بتطبيق العقوبات الدينية (الحدود) وإنما بظروف هذا التطبيق. فالاسلام هو دين الحدود وينبغي تطبيقها. والمسلم المؤمن لا يمكن أن يعترض على هذه المبدأ. ومن يفعل ذلك يكون ضد الاسلام» «پیام هاجر» ٣٤، ١٩٨٢، ١٣٦١). وإذا كان القانون ١١٣٣ ظل يلقي معارضة في «پیام هاجر» (١٤٥، ١٩٨٧/ ١٣٦٦) فالوضع ليس كذلك بالنسبة لقانون القصاص. فهل ترجع المسألة فعلاً الى الظروف أم أفضلية قضية الأسرة على قضية المرأة؟

نحن لسنا هنا بصدد بحث الطابع الايجابي أو السلبي لمجمل النصوص القانونية في فترة ما بعد الثورة، لكننا نصف ردود الأفعال المختلفة التي أثارته هذه النصوص. وهكذا، جدد دستور عام ١٩٧٩ حق التصويت، لعدم إثارة هيجان كالذي حدث عام ١٩٦٣، لأن النظام الجديد يريد تعزيز المساندة التي يحظى بها من قبل النساء. بيد أن هذه الصلة، كما حاولنا استنتاجها، انطوت على قدر من الصراع والجدلية أكبر مما كان معلناً: ليس بين النظام والنساء العلمانيات، حيث كانت المعارضة أكثر حماساً ووضوحاً، لكن بين النظام والنساء اللاتي يساندنه. وقد عبرت الصحافة، أكثر من البرلمان حيث كان وجودهن رمزياً (أربع نائبات من بين ٢٧٠)، عن شدة هذا الجدل الذي يتعلق في المقام الأول بالنساء المسلمات والاسلاميات.

الجدل في الصحافة

بعد الثورة، لم يتغير كم الصحف النسائية كثيراً. فقد بقيت صحيفة «زن روز» وإن كانت أسرة تحريرها تغيرت، وغيرت «بانوان» اسمها الى «بونيد كان راه زينب» «أى» من يسمين على طريق زينب» وانضم اليها محررون جدد، ورأستها السيدة «زهرة رهنورد» زوجة رئيس الوزراء ميرحسين موسى. وظهرت صحيفة هاجر ليرتفع عدد المجلات النسائية. اذا استثنينا العاملين الأولين سنجد المقالات التي نشرت في هذه الصحف وتخص المرأة قليلة: مثل المقالات التي تصف الأوضاع القانونية للمرأة

فى العالم، وتقارير عن مؤتمرات دولية تدور غالباً حول المرأة والقرآن الى جانب بعض المقالات الافتتاحية. وبرغم أن المديرية، وهى السيدة «طالقانى»، تعد من النائبات القليلات اللاتى حاربن من أجل تطبيق المادة ٢١ من الدستور، فقد رفضت ولا تزال، انشاء صحيفة نسائية، وهو موقف تشاركها فيه الكثير من النساء الاسلاميات: «نحن لانريد فصل مشاكل النساء عن مشاكل الرجال. ولانرغب فى تقسيم المجتمع، حتى مع علمنا بوجود مشاكل خاصة بالمرأة. والطريقة السليمة لحل هذه المشاكل لاتكون من خلال طرحها بشكل منعزل، خارج الاطار العام للمجتمع».

إلى جانب هذه المجلات الثلاث، هناك نشرة مؤسسة الشهاداء «شاهد النساء»، التى صدرت فى عام ١٩٨٦ كامتداد لمجلة «الشاهد» التى تصدرها هذه المؤسسة أيضاً، فما هى التغييرات التى طرأت على أكبر مجلتين نسائيتين؟ يجب هنا التمييز بين مرحلتين: ما قبل عام ١٩٨٢ وما بعده. خلال الفترة الأولى كانت النغمة السائدة فى معظم المقالات هى المطالبة: مطالبة المرأة بما عليها من واجبات، ومطالبة الحكومة بقوانين. وكان ثمة بعض الخلط بين النساء والدولة، فلم تضع الكاتبات أنفسهن خارج التشريعات وإنما داخلها بعد قياس جوانبها الايجابية أو التى تستحق النقد. وكان كل شىء فى حركة مستمرة لأن التغيير والتعديل ظلا هدفين أساسيين. وكانت المطالب أيضاً ذات طبيعة خاصة بقيمتها تكمن فى إبرازها أكثر من تنفيذها، وكانت الى حد ما مرتبطة بالنساء من أنصار التاريخ الثورى. من بين مقالات «زن روز» أو «بانوان» الجديدة، تجدر ملاحظة مقالات السيدتين «رهنورد» و«هاشمى». كانت المناقشات متنوعة وتركز على المرأة فى الأسرة (الزواج، وتعدد الزوجات) أكثر من دورها فى المجتمع (عملها أو مسئوليتها الاجتماعية): وبالنسبة لحالات الطلاق، كان يتم التركيز على مسئوليات الزوج والدولة (بانوان، ٦، ١٩٨٠ / ١٣٥٩). وإلى جانب هذه الممارسة التى تدفع القوانين الى حدودها المنطقية، كان هناك نشاط نقدى للنصوص الموجودة بالفعل بهدف ازالة الغموض عنها أو التخلص من المصطلحات التى تنطوى على تفرقة. لذا طرحت السيدة هاشمى كلمة «نفقة» التى ينبغى على الزوج أن يدفعها لزوجته على مائدة البحث (زن روز، ٨١٢، ١٩٨١ / ١٣٦٠). وقد امتد هذا النقد للنصوص ليشمل تحذير الشباب من الأفكار الرومانسية المرتبطة بالحب: فالأطار القانوني هو وحده الكفيل بحماية المرأة. وعلاوة على الشرعية، يجب الحديث هنا عن الواقعية: أفلن يتم تعديل بعض القوانين الناقصة، وتقتين بعض الأوضاع؟ فلم يعد

مكان المرأة إذن في البيت فقط أو وسط أسرتها، وإنما يتعين على المرأة لكي تحقق ذاتها أن تستثمر جهودها في المجتمع، ويصبح لها نشاط. وقد كتبت السيدة هاشمي في عام ١٩٨١ (زن روز، ٨١٥، ١٩٨١/١٣٦٠) تقول: «يجب أن تلبى قوانين العمل احتياجات المرأة الروحية والمادية. وينبغي على المشرعين، وهم يركزون على مسؤوليتها الرئيسية كامرأة مسلمة، أي واجبها كأم، ألا ينسون تلبية احتياجاتها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية وكذلك النفسية. ونقصد بذلك مسؤولياتها خارج المنزل، في الإدارات الحكومية أو الخاصة. ويجب أن يحترم القانون هذين الجانبين معاً في حياة المرأة».

ثم جاء عام ١٩٨٢ بمثابة خط فاصل. حيث منعت صحيفة باناقان من الصدور في صيف عام ١٩٨١ (نيمه ديكر، ٦، ١٠٨٨ / ١٣٦٦). وتغير مضمون الصحافة النسائية بصورة عامة؛ واستمرت المطالب وإن كان بشكل فردي. وأصبحت الدولة كيانه مختلفاً يجب التفاوض معه. ولم يعد للنساء أي نشاط سواء على مستوى الفكر أو اتخاذ القرار. وتوقفت الديناميكية. وأصبح على النساء أن يضعن قائمة بالمشاكل التي يواجهنها ويبحثن عن حلول لها في خطب الساسة، والتعبير عنها في إطار: الشريعة. وهذا تغيير أساسي يمكن رصده إذا قارناه ببعض الجراء التي كانت موجودة قبل عام ١٩٨٢، ثم اختفت بعد ذلك. فقد شاركت السيدة «هاشمي» في أحاديث في عام ١٩٨١ حول الاجتهاد الانتقالي؛ وهذا يؤكد الطابع المختلط والانتقالي للمجتمع الإيراني، «التوحيدي» (الذي تحكّمه المبادئ الربانية فقط)، مما استوجب ادخال بعض التعديلات على الشريعة - العادلة والصالحة للتطبيق في مجتمع إسلامي فقط - لتوفير وضع أعدل للنساء (زن روز، ٨٢٠، ١٩٨١ / ١٣٦٠) وبعد عام ١٩٨٢ أصبح الكلام مقصوراً على الكتابة والتفسير. ومثال آخر: قبل ١٩٨٢ كان آية الله صانعي (بانوان، ١٠، ١٩٨٠ / ١٣٥٩) عضو مجلس الارشاد يؤكد أن النساء يستطعن ممارسة مهنة القضاء، وجاء الحظر فقط في فتاوى أدلى بها عدد كبير. خاطبت السيدة «هاشمي» الإمام في «زن روز» قائلة «نحن نطالب «اجتهاد زمان» بأن يحل مبدأ «الأهلية» محل «النوع» عند تعيين القضاة لأن هذه المسألة لا تتعلق بالفقه» (زن روز، ٨٢٠، ١٩٨١ / ١٣٦٠).

وبعد عام ١٩٨٢ لم يعد «آية الله صانعي» الى التدخل في هذا الموضوع، كما أن السيدة «هاشمي» تركت مكانها في صحيفة «زن روز». وظلت النساء رسمياً

كائنات عاطفية يجب أن تظّلن بمنأى عن المحاكم.

الجمعيات

بالمقارنة بفترة حكم آل بهلوى، اتخذت ظاهرة تكوين الجمعيات أبعاداً مذهلة، الى حد يمكن وصفه بحمى الجمعيات. وهذه الظاهرة تحتاج الى دراسة، لكن فى سياق هذا العمل نود الاشارة الى جانبين طرأت عليهما تطورات ملحوظة.

الجانب الأول يربط بين هذه الظاهرة واتساع نطاق النشاط الاجتماعى المعترف به للمرأة. فقد أصبح خروجها من المنزل وترك الأب أو الزوج بعد قيام الثورة أسهل مما كان قبل الثورة. واكتسبت هذه الجمعيات شرعية ومغزى موالين للثورة، لذا لم يعد فى إمكان الرجال الاعتراض على مثل هذه الأنشطة وإلا تعرضوا للنقد والسخط الاجتماعى. وقد تجسد اتساع نطاق النشاط الاجتماعى للمرأة فى ممارسات أخرى مثل مشاركتها المكثفة فى صلاة الجمعة كما رأينا، وهو الأمر الذى لم يكن تقليدياً وظهر غداة الثورة.

أما الجانب الآخر فهو يخص فئة معينة من النساء هن الأصوليات والمسألة هنا تتعلق بحدود مختلفة وتوصيف جديد للدائرتين الخاصة والعامة. وبالتحديد فان الدائرة العامة لم تعد مقصورة على المنتجات وحدهن، وإنما تضم مجالات المشاركة النسائية الخاصة، المختلفة عن الأعمال مدفوعة الأجر.

يمكن تقسيم الجمعيات النسائية التي ظهرت فى فترة ما بعد الثورة الى ثلاث فئات رئيسية: الجماعات المنبثقة عن الثورة، والجمعيات المرتبطة بجهاز الدولة والجمعيات التطوعية. والى هذه القائمة يمكن أن نضيف جمعيات ذات وضع وتواجد مبهم، مثل حركة النساء المسلمات (التي كانت فى الواقع داراً للنشر تطبع كتباً من تأليف النساء) والمعهد الإسلامى للنساء الملتزمات فى ايران- (الذى تشكل داخل البرلمان لكن لم تكن له أنشطة تذكر) وكذلك تضامن نساء الجمهورية الاسلامية (الذى ظهر ليعلن مساندته لخطاب ألقاه أحد قادة المؤسسات واختفى دون أن يترك أثراً)

الجمعيات المنبثقة عن الثورة

بعد قيام الثورة فى عام ١٩٧٩، بدأت تظهر الجمعيات النسائية لتحل محل منظمة النساء الايرانيات. فتكونت جمعية نساء الثورة الاسلامية التي احتلت مقر منظمة النساء الايرانية، وكان لها مثلها فروع فى جميع المدن الايرانية وخاصة اصفهان.

وشاهروء وأهواز. تتولى هذه الجمعية مهمة تنظيم الندوات والمحاضرات وتتبني المشروعات التعليمية والثقافية الكبرى التى يشارك فيها عدد كبير من النساء. ومنذ نشأة الجمعية، اهتمت بالمؤتمرات الدولية الخاصة بالمرأة وشاركت بصورة نشطة فى مؤتمر كوينهاجن الذى أشرفت عليه منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (اليونسكو). ومن الأنشطة الناجحة لهذه الجمعية إصدار مجلة نصف شهرية اعتباراً من شتاء عام ١٩٨٠، على أساس أن تتحول بعد ذلك الى مجلة أسبوعية (پیام هاجر، ٢، ١٩٨١ / ١٣٥٩). إلا أن المشاكل بدأت تظهر بداخلها. فأصبحت الجريدة شهرية. وتباعدت الصلات بين المركز الرئيسى للجمعية فى طهران ومندوبيها الاقليميين، وأعلنت جريدتها فى عام ١٩٨١ حل الفروع الاقليمية بسبب وقوع «أخطاء» (پیام هاجر ١٥، ١٩٨١ / ١٣٦٠). ثم واجهت الجمعية نفسها، التى تركت مقرها الأول وانتقلت الى آخر أكثر تواضعاً، مشاكل داخلية نتيجة لتعدد الاجراءات وبعض الضغوط الخارجية، بسبب استقلاليتها ازاء السلطة السياسية. وقد جعلها ذلك هدفاً للشائعات التى ربطت بينها وبين اليسار تارة والاتجاهات المعادية للشورى تارة أخرى. واذا كانت أنشطة هذه الجمعية لا تزال مستمرة حتى يومنا هذا، فقد قل عدد العضوات كثيراً وتزايدت المشاكل، وهذا الوضع يسبب المرارة للنساء اللاتى أسهمن منذ زمن طويل فى استمراريتها. وحلت محل الندوات دروس الحياكة والتطريز أو التفسير وتاريخ الاسلام، واللغة العربية أو الانجليزية. وتجرى لجنة ثقافية أبحاثاً حول حقوق المرأة؛ كما توجد مكتبة لخدمة المترددات على الجمعية.

وهناك أيضاً مكتب لدراسة القضايا النسائية ترأسه السيدة مكنون. وقد تأسس هذا المكتب فى عام ١٩٨٤ عندما كانت السيدة مكنون تشغل منصب مديرة جامعة «الزهران» المخصصة للفتيات، وينص برنامج المكتب على أنه ينقسم الى فرعين: فرع نظرى والآخر تطبيقى. الفرع الأول يتولى دراسة وضع المرأة فى النظام الحكومى الاسلامى من نواح عديدة؛ حيث يجرى أبحاثاً اجتماعية واثروبولوجية وفلسفية. أما الفرع التطبيقى فيدرس أربع ظواهر: مشكلة الأمية، والانحرافات الاجتماعية، وعمل المرأة وتأثيره على النمو الاقتصادى، وحركات المرأة على الصعيد الدولى سواء فى الشرق أو الغرب. وقد أصدر هذا المكتب عدة كتيبات وينظم اللقاءات باستمرار.

أما المجلس الثقافى والاجتماعى للنساء فقد تقرر انشاؤه فى عام ١٩٨٧ (كيهان، ١٣١٧٩، ١٩٨٧ / ١٣٦٦). وهو يختص بالاطار القانونى: ويعمل على

القضاء على التفرقة (فى العمل والتعليم بوجه خاص) التى تتعرض لها النساء ويهدف إلى تأمينهن اقتصادياً بشكل أفضل، وكان المجلس يأمل فى انشاء خلايا تعليمية وثقافية فى جميع أنحاء البلاد لتعريف النساء بحقوقهن وتوفير مزيد من الحماية لهن داخل الأسرة أو المجتمع.

الجمعيات المرتبطة بأجهزة الدولة

شكلت جميع الادارات والمؤسسات، بعد الثورة، فروعاً نسائية. وكانت هذه الأقسام تتمتع بقدر محدود من الاستقلالية، وكثيراً ما شهدت مشاكل ضخمة فى تشغيلها بسبب ميزانياتها الهزيلة. وتحدثت « پیام هاجر » عن مسألة تبعية هذه الأقسام لإدارات المؤسسات. حيث حدث عند إقامة يوم لدراسة تنظيم الدعاية الاسلامية، أن رفضت السيدات الحاضرات مناقشة موضوع الحجاب وفضلن تغيير الموضوع للحديث عن حقوق المرأة، مما أثار دهشة رئيسة الجلسة التى أشارت الى وجوب احترام قرارات « الأخوة فى المجلس الأعلى » (« پیام هاجر » ١٤٦، ١٩٨٧ / ١٣٦٦).

التجمعات التطوعية

تأتى على رأس هذه التجمعات اللقاءات الدينية التقليدية التى تعقد فى الأحياء . وقد لعبت هذه اللقاءات النشطة والديناميكية دوراً مهماً فى الحركة الثورية عام ١٩٧٩. ومنذ ذلك الحين زاد عددها وتغيرت مضامينها، وإن لم تختلف كثيراً عن ذى قبل فهى لا تزال حتى يومنا هذا مظهراً مهماً من مظاهر الحياة الاجتماعية النسائية فى الأحياء.

وظهرت تجمعات أخرى بعد قيام الثورة لها أهداف مشابهة (دروس تحفيظ القرآن للبالغين ودروس الشريعة والتفسير .. الخ)؛ ومن أمثلة هذه التجمعات مدرسة زينب التى تأسست فى عام ١٩٨٣ للنساء، وخاصة ممن ينتمين الى أسر الشهداء، وهناك مؤسسة «حضرة خديجة» الخيرية للثقافة والخدمات التى تأسست عام ١٩٧٩، ومعهد ١٢ فروردين (تاريخ الاستفتاء على الجمهورية الاسلامية) الذى ترأسه فريدة مصطفى، ابنة الإمام، والذى انشئ عام ١٩٧٩. وقد تميز هذا المركز الأخير بطائفة من الأنشطة المتكاملة نسبياً لأنه كان يضم فصلاً لمحو الأمية التحقت بها ١٤٠٠ سيدة

فى عام ١٩٨٢؛ واتسع نشاطه فقد اشترى حمامات ومدارس وعيادات طبية خصصها لخدمة المحتاجات (زن روز، ٨٦١، ١٩٨٢ / ١٣٦١).

ويمكن أن نلاحظ، من خلال هذه القائمة القصيرة، غموضاً آخر يحيط بعلاقة الدولة مع كافة التجمعات التى نشأت خارج المؤسسات الرسمية بعد الثورة. وقد لعبت درجة التمويل وعمل الادارات ومواقفها من قضايا الساعة دوراً مهماً فيما يبدو الآن من تباعد معلن إزاء الدولة.

التعليم

مثل جميع الثورات الأخرى، عبرت إيران عن رغبتها فى تغيير نظام التعليم وقد أثر التحول الى النظام الاسلامى بسرعة على الكتب المدرسة: ففى الصور أصبحت النساء ترتدين الملابس الاسلامية، واختفت سيرة آل بهلوى من كتب التاريخ. وفى الجامعة كان الصدام على أشده، لذا بقيت مغلقة عامين ونصف العام. وكان أول سبب للصراع يتعلق بالاختلاط، حيث سرت شائعة تعلن فصل الطلبة عن الطالبات فى الجامعة، فجاثت المواقف حازمة مثلما أكدت السيدة «رهنورد» (زن روز، ٧٦٥، و ١٩٨٠ / ١٣٥٩) على «عدم وجوب فصل البنات عن البنين فى الجامعة، وحتمية اختلاطهما وتبادل الأفكار لتنمية معارفهما». ونتيجة لهذه المعارضات أو بالأحرى لنقص الامكانيات، لم يتم الفصل الا داخل قاعات الدرس مع إجبار الفتيات على ارتداء الزي الاسلامى.

وفى التعليم الابتدائى والثانوى، تم حسم هذه المسألة بشكل أسرع. وأصبحت وزارة التعليم تضم قسمين، قسم لأمور التعليم وقسم لأمور التربية، يختص القسم الأول بتدريس المواد التقليدية. أما القسم الثانى فيضطلع بالمشروعات الخاصة بالتربية الدينية مثل: إقامة الصلوات، وتلقين الأحكام الاسلامية، وقراءة القرآن وتفسيره، والذكر والخطب التى تدور حول الموضوعات الراهنة (زن روز، ٩١٣، ١٩٨٣ / ١٣٦٢). وكان تعيين المدرسين الذين يتولون هذه المهام، يتم خلال العامين الأولين أولاً بأول. واليوم أصبحت هناك مدرسة توفر تدريباً خاصاً مدته عامين للمدرسين الجدد. وكان المعلمون فى الفترة الأولى يتلقون تدريباً اضافياً إلى جانب عملهم.

أما السبب الثانى الذى يمس صميم العملية التعليمية فيتمثل فى حظر التحاق الطالبات ببعض الفروع العلمية: من بين ٩٤ فرعاً فى مجموعتى الرياضيات

والتقنيات، لم يكن مسموحاً لهن إلا بالالتحاق بثلاثة وثلاثين فرعاً، وبالنسبة للعلوم التجريبية كان مسموحاً لهن بستة وثلاثين فرعاً من بين ٥٤ أما فروع العلوم الانسانية فقد كان مسموحاً لهن بها كلها. وفي المهن الطبية خصصت لهن نسب، حيث سمح لهن بنسبة ١٠٠٪ كحكيماوات و ٤٠٪ كطبيبات و ٢٠٪ كصيدليات وطبيبات أسنان. وبرغم عدم وضع أى عراقيل لالتحاق الفتيات بالعلوم الانسانية، فان نسبة الأماكن المخصصة لهن فى الدراسات القانونية لم تتجاوز ٢٥٪ (وزارة الثقافة والتعليم العالي، ١٩٨٦ - ١٣٦٥/٨٧ - ٦٦).

كما كان محظوراً على النساء العمل فى المناجم وفى الصناعات الكهروميكانيكية والمعدنية، وفى الزراعة والجيولوجيا أو كطبيبة بيطرية أو قاضية أو ضابطة. أى أن هذا الوضع لم يتعلق بالجامعة وحدها كما تؤكد رسالة نشرت فى احدى الصحف المسائية: «يجب ألا نسمح باغلاق المدرسة التقنية الوحيدة الباقية للفتيات» (كيهان، ١٢٧٤٩، ١٩٨٦ / ١٩٦٥). وبعد عامين نشرت صحيفة «پيام هاجر» أن التسجيل فى هذا المدرسة متوقف منذ عام ١٩٨٦ («پيام هاجر»، ١٥٠، ١٩٨٨ / ١٣٣٦).

ومن جهة أخرى امتد مشروع تعليمى يهدف الى التدريب على الفروع التقنية، ليشمل الفتيات وتجسد فى صورة دروس لتعليم الحياكة والتطريز. وكان الهدف من هذه المشروع هو الارتقاء بقيمة العمل التقنى فى المجتمع وتكوين قوة عاملة. مع ذلك، وبسبب ظروف الحرب، وبناء على أوامر الامام نفسه، بدأت النساء تتلقين تدريبات عسكرية منذ عام ١٩٨٦ (كيهان، ١٢٧١٨، ١٩٨٦ / ١٣٦٥)، كما اضيفت دروس الدفاع المدنى الى مناهج التعليم فى مدارس البنات.

فماذا كان رد فعل النساء ازاء هذه السياسة التعليمية، وخاصة محظوراتها؟ البعض اعترضن عليها من حيث المبدأ ولكنهن تقبلنها بسبب المرحلة الانتقالية المزدوجة التى كان يمر بها المجتمع الايرانى: فهو من ناحية فى حالة حرب للدفاع عن استقلاله ومن ناحية أخرى لم يستكمل تطبيق النظام الاسلامى. والبعض اعترض دون قبول أى حلول وسط، وكانوا «لا يرون غضاضة فى حصول النساء على مؤهلات علمية أو ثقافية أو سياسية أو اجتماعية على أعلى مستوى، على أن يقررن بعد ذلك ما يرينه فى صالحهن ويخترن مستقبلهن». واذا كانت النساء يعملن بالفعل فى الحقول فلماذا حرمانهن من دراسة الزراعة فى الجامعة؟ «هذا هو السؤال الذى طرحته السيدة»

رهتورد (فى صحيفه كيهان ١٣١٧٩ . ١٩٨٧ / ١٣٦٦).

وبررت بعض النساء هذه المحظورات بأنها ترجع الى اختلاف القدرات الجسمانية والنفسية للنساء عن الرجال. وتردد فى ذلك الحين أيضا بعض الأقاويل المبهمة ذات المغزى الاجتماعى من نوع: التقنية ليست هي الأفكار النظرية و ولكنها التطبيق العملى، وهذا يفسر قرار الحكومة التى تفكر دائما فى راحة المرأة. بيد أن النساء اللاتى يستقن مثل هذه المبررات كن من حملة المؤهلات ومن ثم كن ضمن جهاز الانتاج فى المصانع.

وكان الانطباع السائد أن هؤلاء النساء يواجهن صراعات فى أعمالهن أكبر مما يفصح عنه. فهن نشيطات ومتطرفات أحيانا ولهن حضور قوى فى المجتمع لكنهن لم يجرين قط العمل مدفوع الأجر، وقد اتفق الجميع على الطابع النسبى لبعض عمليات التفرقة، من الناحية العملية، لأن تحديد الرغبات فى الجامعة يتم على أساس الدرجات التى يحصل عليها الطالب فى امتحان الدخول وليس على اختياره الشخصى.

كما ظهرت مواقع أخرى أو تطورت بعد الثورة، ونقصد هنا المعاهد الدينية للفتيات (هناك بالطبع مثلها للبنين). وكانت فترة الدراسة فى هذه المعاهد تشبه مدرسة «قم»: ثلاث مراحل ما بين ٣ و ٥ أعوام وفقا لدرجات الطالبة. وكان مسموحاً للنساء بالوصول الى مستوى «مرجع تقليد». لكنهن كن يتوقفن فى الواقع قبل ذلك ليلتحقن بفصول الارشاد الاسلامى. وقد ظهرت مبادرات متنوعة منذ قيام الثورة، مثل تجميع مدارس قم فى في مكان واحد شيد لهذا الغرض هو جمعية الزهراء التى تأسست فى عام ١٩٨٥ - ١٩٨٦ وكان يرتادها ما يقرب من ألف تلميذ. وقد صمم هذا المبنى بطريقة عصرية، وكان به مكان للإقامة الداخلية للتلاميذ العزاب. ورغم ان إدارة الجمعية كان يقوم عليها الرجال وحدهم ، فقد كانت النساء مسئولات عن برامج التدريس. وهذا المشروع يعد أول مبادرة بهذا المستوى فى مجال التعليم الاسلامى المخصص للنساء. وكانت شروط الالتحاق به كما يلى:

الحصول على الشهادة الابتدائية على الأقل، أن يكون السن مناسباً للمستوى التعليمى، الحصول على موافقة الأهل، اجتياز اختبار القبول، اجتياز المقابلة الشخصية. والفتيات المتخرجات من هذه المدرسة يمكنهن التدريس أو المشاركة فى أنشطة الارشاد الاسلامى المختلفة.

والتجربة الأخرى التى تستحق الذكر هى «المدرسة العليا» المسماة «شهيد مطهرى». وهى تختلف عن المعاهد الأخرى المماثلة فى أنها برغم ارتباطها بالمدرسة الدينية فى قم منذ عام ١٩٨١، فإنها تتبع وزارة التعليم العالى. وتشرح احدى المسئولات بالمدرسة «أنها تقبل ستين طالبة كل عام (منذ عام ١٩٨٢) من بينهن ٣٥ فى القسم الداخلى. وتعمل المدرسة على اعداد المدرسات ليس لایران وحدها وانما للدول الأخرى. ولهذا تم ادخال اللغة الانجليزية ضمن المناهج الدراسية». وقد افتتحت المدرسة دار حضانة لتتيح للسيدات المتزوجات فرصة متابعة الدروس. تشمل مناهج الدراسة الفقه والفلسفة والاقتصاد وعلم النفس و اللغات الاجنبية والتدريبات العسكرية والاسعافات الأولية. وقد وافقت وزارة التعليم على فتح قسم للتعليم الثانوى فى عام ١٩٨٥، التحقت به تسعون طالبة للحصول على شهادة اتمام الدراسة الثانوية فى «المعارف الاسلامية»، مما يسمح لهن بالالتحاق بالقسم العالى فى المدرسة. وكانت التلميذات يتلقين فى الصباح المناهج الدراسية العادية، ويتابعن بعد الظهر الدروس الدينية. وأقيمت فيما بعد مشروعات مماثلة فى المدن الإيرانية الأخرى مثل مشهد. وكان الدافع الى هذه المبادرة أن الزواج غالبا ما يحول دون اتمام الفتاة لدراستها، حسبما شرحت نفس المسئولة بالمدرسة، لذا فان تعليماً يبدأ من المرحلة الثانوية يمكن أن يقلل من حالات ترك الفتيات للتعليم. وتجدر الإشارة أيضا الى الدروس التى لا حصر لها التى كانت تنظمها الادارات والجمعيات.

لكن مما لاشك فيه- بصورة عامة - أن عدد السيدات الحاصلات على ثقافة دينية قد ازداد بشكل ملحوظ. وقد أدى ذلك - كما حاولنا أن نبرهن - الى توسيع نطاق الجدل واستمراره منذ قيام الثورة وحتى الآن حول: الصلات القائمة بين النساء والنظام الحاكم فى الجمهورية الاسلامية.



الفصل الثانى

نساء فى حالة ثورة

كان موضوع «الثورة» من الموضوعات الرئيسية والمتكررة التى طرحناها خلال لقاءاتنا مع المبحوثات. وبدأ على الفور أنه أساسى ومركب، وكشفت اللقاءات عدم امكانية تفاديه، فبواسطته يمكن تحليل التطورات واضفاء الشرعية عليها. كما كانت الثورة مصدر شعور بالفخر من جانب الايرانيات - على اختلاف اتجاهاتهن - اللاتى شاركن فيها. ولم تعد الثورة مجرد تاريخ مسجل باللون الأحمر فى التقويم، انما لحظة ميلاد ونهضة. وأصبحت أكثر من مجرد فترة محدودة فى التاريخ المعاصر لايران، فهى تربة خصبة وثرية تغذى أحاديث المبحوثات على الدوام بالأسانيد. ومع ذلك تجد الإشار، بغض النظر عن رواياتهن، الى تنوع مشاركتهن فى الحركة الثورية: فقد كان البعض منهن لا يزال صغيراً جداً على المشاركة فيها، والبعض تعامل معها فى البداية بشئ من اللامبالاة ولم ينضم اليها إلا متأخراً، والبعض الثالث هو الذى عمل فيها أعواماً طويلة، لأنه رأى فيها بصيص الأمل، وهو الذى ينتمى إليها. لكن مما لاشك فيه أن هذه النقطة ليست هى التى أعطت الثورة الايرانية تفرداً بالمقارنة للحركات الثورية الأخرى.

بعد مرور سبعة أو ثمانية أعوام على قيام الثورة، فإن الحديث عنها، حتى مع المبحوثات اللاتى شملتهن دراستنا، لم يفقد شيئاً من قوته ولا حماسه ولا تعدد مدلولاته. ونود أن نتناول هنا صورة الثورة من خلال ثلاث زوايا، لا يختلف بالتأكيد بعضها عن البعض الآخر، ولكن كل منها ينتمى الى مستوى إدراكى خاص لدى النساء الاسلاميات.

الزاوية الأولى تتمثل فى النظر الى الثورة باعتبارها حركة احتجاج وانتقاد. وهنا نجد ثلاثة مستويات للتحليل: نقد الحقل الاجتماعى والفساد، نقد الحقل الدينى والطاعة الشكلية (التعبد) البحث عن الحق والقانون.

أما الزاوية الثانية للثورة فتعتبرها لحظة ضرورية، وتستمد هذه الضرورة قوتها من الماضى ومن الأشكال التى تتخذها الحركة الثورية والتى نحيلنا الى البحث عن

مغزى الحاضر.

تبقى الزاوية الثالثة للثورة وتكمن فى بعدها الاقتصادى: الصلة مع الذات،
الصلة مع الآخر والصلة مع الله.

الثورة كحركة احتجاج رفض الفساد

أجمعت آراء المبحوثات عندما طلبنا منهن وصفاً للمجتمع الايرانى فى فترة حكم
آل بهلوى: بأنه كان قائماً على الفساد. وتردد هذا اللفظ كلازمة فى وصفهن جميعاً
لتلك الفترة. ورغم اختلاف التجارب المعيشية للمبحوثات إلا أن استخدام اللفظ
فرض نفسه ومع ذلك ثمة إبهام لا يتعلق باستخدام اللفظ فى أوضاع ملموسة شديدة
التفاوت وإنما ينسحب على طريقة تقديم وتحديد «المفسدين» الذين أشاعوا الفساد فى
المجتمع، لينتشر فى جميع دوائر وميادين الحياة اليومية بدون أى رد فعل - حتى
قيام الثورة - يكون من شأنه إيقاف هذا الفساد أو على الأقل الحد منه.

كان مفهوم «الفساد» ينسحب أساساً على علاقة جسدية تمس أنوثة المرأة
(الفحشاء)، وكان قبول هذه العلاقة أو رفضها مرتبط بظروف معينة فى المجتمع
الايرانى، قالت إحداهن «كان مظهرى وطريقة ملبسى أهم بكثير من ناتج عملى فى
مكتبى». وتضيف أخرى «كنا بمثابة ديكور للترفيه عن الرجال». وذكرت جميع
المبحوثات أنهن كن مجرد أدوات للرغبة الجنسية، لكنهن لم يجدن أى حل لهذا
الوضع. وكان وجودهن المهنى مرتبط بهذه النظرة: «كان تقييماً على أساس مظهرنا
وملابسنا وتصرفاتنا يؤثر الى حد كبير على وضعنا ومستقبلنا المهنى».

وقمثل المهرب من هذا الفساد السائد، لدى البعض، فى الانطواء داخل حدود
الأسرة، كأن تحرم الفتيات - وحدهن - من مواصلة تعليمهن العالى أو الالتحاق
بالعمل. وبالنسبة لأخريات، كان الأوان قدفات وبدأ الفساد يعصف بدعائم الأسرة
ويجعلها تتفكك، وتقول إحدى السيدات "كان زوجى يعود كل ليلة الى المنزل ثملاً،
وكان يضربنى أمام أطفالى، ولم أكن أستطيع أن أفعل شيئاً لأتنى كنت أريد البقاء
معهم بأى ثمن». وتقول أخرى: «لم نكن نعلم من قبل أين يذهب أبناؤنا وأزواجنا،
لكنهم الآن يذهبون الى الجبهة ويؤدون صلاة العشاء».

بينما يتخذ الفساد الآن معانى أخرى مثل: عدم الثبات، وتدمير الضوابط

القديمة، وغياب الرقابة، وانعدام الثقة وأيضاً معاداة العالم الخارجى، علاوة على رفض الممارسات الدينية. ثم الدائرة تضيق شيئاً فشيئاً: "لم يكن في وسعنا منع أطفالنا من مشاهدة التلفزيون، وبالحالها من برامج تلك التى كان يعرضها"، «كان أزواجنا يطالبوننا بالتشبه بفنانة الملاهى هذه أو تلك أو ببعض النساء اللاتى يصادفونهن فى الشارع». وهكذا عم الفساد المجتمع بأكمله. ولم ينج منه بيت واحد وأصبح الفساد «هو الهواء الذى نتنفسه».

لقد اجتمعت التفرقة الجنسية والتفرقة الاجتماعية لتجعل من الفساد قانوناً سائداً فى المجتمع، وتقول إحدى الفتيات: «كنت أحسن تلميذة فى الفصل، ومع ذلك لم أتمكن من إقامة علاقات طيبة مع المدرسين لانتى كنت ارتدى الحجاب. لذا طلبت من أهلى الموافقة على التحاقى بالكشافة، مما كان سيتيح لى فرصة التخلّى عن الحجاب لا رتداء زى الكشافة، لكنهم بالطبع لم يقبلوا».

وكانت أشكال التفرقة والنبد هذه الناجمة عن الفساد تتغير كلما ارتقينا السلم الاجتماعى. وكانت الجامعة أحد الأماكن التى يتجلى فيها هذا التغير بوضوح. ففى الاحياء الشعبية كان عدد التلميذات اللاتى يرتدين «الجادر» أكبر بكثير من غير المحجبات، على عكس الوضع فى شمال طهران، حيث كان عدم ارتداء الحجاب يدل على الانتماء الى طبقة اجتماعية ميسورة أو عصرية. وفى الجامعة، ظل ارتداء الحجاب محظوراً حتى عام ١٩٧٠، ثم بدأ يظهر فى هذا التاريخ لكن بشكل غير رسمى لبعض الوقت. وتقول إحدى السيدات «عندما كنت فى الجامعة (فى نهاية الستينات) كان ارتداء الحجاب محظوراً فيها: والا تعرضنا للطرد. لذا ابتكرت نوعاً من الحجاب لا يشبه «الجادر» المعروف لكنه يؤدى نفس مهمته. وقد استدعتنى الإدارة لتسألنى عن أسباب ارتداء مثل هذا الزى.. فأجبت بأن عقلتى يعمل بمعزل عن مظهرى الخارجى وملابسى».

وكان هذا التغير صعباً للغاية، وخاصة على الفتيات اللاتى نشأن فى أوساط ريفية، وتقول احدهن، وهى تعمل حالياً طبيبة لأمراض النساء «فى الجامعة اضطررت لأن أصبح مثل الأخريات، وخلعت الحجاب لكن دون أن أخبر أسرته». وفى السبعينات ظهر تدرج مماثل فى أوساط العمل. فبينما كان من الشائع أن نرى مدرسات فى الابتدائى محجبات، كانت نسبتهن تتضاءل كثيراً بين مدرسات الثانوى، حتى نصل الى الجامعة حيث لم يكن يوجد بالطبع محجبات.

وقد ظهر الفساد من الفراغ الناتج عن عدم الاحساس بمعنى للحياة، الذي أصاب الانسان، وهويته. وتقول احدى السيدات: «كنا نلتحق بالجامعة للحصول على مؤهل عال لأنها كانت موضة»، وتردد أخرى كلاماً مشابهاً «لم يكن شئ يرضيني، لقد تعبنا من محاكاة الآخرين بدون أن أفهم لماذا أتصرف هكذا. ماذا كانت بالضبط موضة الهيبيز التي قلدناها بشكل أعمى؟». وهكذا فإن الفساد لم يكن يمس المظاهر الخارجية، إنما كان مرتبطاً بالحياة الداخلية: «من قبل كنت عدماً، كنت لا شئ، لا شئ على الإطلاق». فالفساد هو في الأساس غياب المغزى، في جميع مستويات الخلق النفسى والاجتماعى للأفراد. تلخص احدى دارسات القانون الوضع بصورة رائعة فتقول «يبدأ الفساد حينما ينسى الانسان معتقداته». مفهوم الفساد ينسحب إذن على تعميم أزمة أصابت في الأصل الدائرتين الخاصة والعامة، سواء على الصعيد الفردى أو الاجتماعى، وهى كذلك أزمة فى العلاقات بين هذين المجالين.

فهل ثمة ما يدعو للدهشة؟ إن المسألة هنا لا تتعلق بالتفرقة المرتبطة مباشرة بالوضع الاجتماعى أو الاقتصادى، وإنما هى التفرقة المرتبطة بالجنس بشكل صريح أو ضمنى. ويرغم أن آلامها تكون رمزية، إلا أنها عميقة للغاية.

هكذا يعنى الفساد انفصاماً واضحاً بين قيم الخاص والعام، بين الماضى (نقصد به «الأصالة») والحاضر (نقصد به «المعاصرة»). ولا سبيل الى الوصل لأن الهياكل العصرية (المدرسة والجامعة والادارات ووسائل الترفيه الجديدة كالتليفزيون والسينما) تلقى الرفض والنهذ من جانب القيم ومناهج الفكر التقليدية، أو على الأقل تلقى التهميش الى الدائرة الخاصة. ومع ذلك فإن الارتباط «بالمعاصرة» يؤدى الى كثير من الاحباطات وانعزال الأفراد وتوقعهم. إلى نوع من الفوضى وفقاً لتحليل «دور كهايم» الذى يرى امكانية القضاء على هذه الفوضى عن طريق الحكومة التى ينبغى عليها أن تحل محل الضوابط الاجتماعية الغائبة. غير أن دور الدولة في ايران كان مختلفاً تماماً لأن حركة الفصل المزدوجة بين الدائرتين الخاصة والعامة كانت تتطلب إعادة توصيف لهذين المجالين وعلاقاتهما وهو ما سنعود للحديث عنه.

نقد الطاعة الشكلية

اتسعت حركة النقد، التى رفضت الفساد، لتشمل بعض المجالات الغربية. حيث اكتسب الانتماء الى الاسلام، فى الثورة، مغزى جديداً، يختلف عما كان موجوداً من

قبل. وتقول ربة أسرة: «الاسلام ليس بأداء الصلوات والصوم فقط، وإنما بالمشاركة فى الحياة الاجتماعية والسياسية لبلدنا». ويجب أن تصبح الايجابية من الخصائص الجديدة للمسلمات. أما من تهذى تحفظاً شديداً فكانت تتعرض لنقد عنيف وتوصف بأنها «تقليدية» (سنية). وأن تكون المسلمة «سنية»، أمر لا قيمة له، لأنه يعنى فى النهاية المحاكاة وليس التدين النشط، وفيه نوع من التلون عبرت عنه إحدى السيدات بقولها: «عائلتى متدينة ولكنها سنية، لذا فأننى أرتدى وشاحاً فقط على رأسى. وفي المناسبات كحفلات الزواج، يمكننى خلعه، كما لو أن الرجال غير المحارم لا يصبحون كذلك فى مثل هذه المناسبات». المبدأ الذى يفسر مثل هذا السلوك المتحفظ هو «التقليد الأعمى». والسلطة السياسية مسئولة عن ذلك لأنها سمحت بمثل هذا التحول فى الدين ثم ساعدت عليه. وقد عبر سيد جمال عن هذا المعنى فى إحدى قصائده قائلاً «لقد أضفنا اليه (يقصد الدين) كثيراً من الزخرف حتى انك اذا رأيتك لن تتعرف عليه». وقد أدت الايجابية، على العكس، الى حركة تطهير وبحث عن المفزى الحقيقى للدين، وكان من المفترض أن تقضى على الخرافات والتطرف.

تعبر كلمة «تعبد»، بغض النظر عن كونها من الكلمات المستحدثة، عن الفرق بين «السنين» و «غير السنين». وهى كثيرة الاستخدام من جانب المسلمين الجدد. وتصعب ترجمتها بالتأكيد، لأن نصفها الثانى «عبد» من الخلق والعبودية، ويفطى مدلولها فكرة الطاعة الشديدة أو الخضوع المطلق تقريباً. وقد تكررت هذه الكلمة، فى اللقائات التى أجريناها، غالباً مع تعبير «التقليد الأعمى». وممارسة الشعائر الدينية بتعبد تعنى تنفيذ القواعد الدينية بشكل آلى، بدون أدنى تفكير، لمجرد إرضاء الخالق. أما المقابل للتعبد الصرف فهو، فى رأى المبحوثات، التعبد الذى تغذيه المعرفة. وهذا المفهوم هو الذى يسمح باستنباط حكمة الممارسات الدينية التى تجعل من الإسلام أسلوب حياة للمؤمن. وكان وراء هذا المفهوم الجديد ثلاثة من المتدينين المثقفين ورد ذكرهم كثيراً على لسان المبحوثات، وهو أمر لا يثير أى دهشة لأنهم حققوا شهرة كبيرة فى المجتمع الايرانى فى فترة ما بعد الثورة وهم: الدكتور «شريعتى» والأستاذ «مظهرى»، والأب «طالقانى».

وقد استعانت المبحوثات بكثير من تعبيرات «شريعتى» مثل «التشيع الصفوى» و«التشيع العلوى» للتمييز بين المدرستين الشيعيتين: مدرسة الامبراطورية الصفوية ومدرسة على. وقد وضع «شريعتى» -الذى قابل بين المدرستين- تصوره الخاص،

للاسلام الذى يدور حول فكرة الجهاد والاعتقاد الشخصى والاجتماعى والاجتهاد العلمى والعقلى. ويرى شريعتى أن الإسلام الذى يدافع عنه «على»، فى مقابل اسلام الصفويين، يتسم بالتقليد والتعصب والتسليم الأعمى (شريعتى ١٩٨٠ / ١٣٦٠ : ٧١). لذا فان الاعتقاد لم يعد يكفى، والدراية بالتوحيد - الايمان بإله واحد: أحد الأركان الخمسة فى المذهب الشيعى - أصبحت ضرورية، وهذه الدراية كفيلة وحدها بتثبيت اليقين: «إن ما ينقصنا ليس هو الاعتقاد بل الدراية» (شريعتى، ١٩٨١ / ١٣٦٠ : ٢٣٥ - ٢٣٦). ويتوقف شريعتى طويلا عند مفهوم الدراية الذى يختلف فى رأيه عن المعرفة (شريعتى ١٩٨١ / ١٣٦٠ : ٦ - ١١). وأيضاً عن العلم. وهذا الأخير لا يمكن بل لا يستطيع أن يحو أبدأ أهمية الايمان، كما أن الايمان يجب ألا يؤثر على قدرة التعقل والمنطق. (شريعتى، ١٩٨١ / ١٣٦٠ : ٧٥ - ٧٥).

وكان مطهرى يستند الى أعمال سيد جمال الدين أسد أبادى - المعروف فى الغرب باسم الأفغانى - «لكى يؤكد موافقته على الفكرة القائلة بأن الاسلام دين علم وجهد فى المقام الأول. ويضيف مطهرى: «لكى يعتنق مجتمع ما القيم الاسلامية الأساسية بناء على برهان واضح وليس من قبيل التقليد (التعبد) أو المقاربة فيكفيه أن يرفض الخرافات. وباستدعاء برهان قائم على التوحيد، تصبح أهمية العقل فى الدين نهائية لا رجعة فيها» (مطهرى، : ٢٤). ويميز مطهرى أيضاً بين الدفاع عن التعقل والبرهان وبين العلم. فالأخير من شأنه فقط ايضاح موقف أو الإشارة الى أخطار محتملة. لكنه لا يلزم باحترام العدالة أو الحقوق: فالقانون وحده هو الذى يستطيع القيام بهذه المهمة. (مطهرى، ١٩٨٤ / ١٣٦٣ : ٢٦ - ٢٧).

تعرض الأب طالقانى لانتقادات عديدة، وخاصة بسبب مقدمة تفسير للقرآن، الذى سماه «وميض من القرآن». كما وجه إليه الكثير من رجال الدين اللوم متهمين اياه بنشر العلمانية. وقد دافع أحد تلاميذه وهو محمد مهدى جعفرى أستاذ الأدب العربى فى جامعة طهران عن موقف أستاذه قائلاً: إن طلب العلم فرض على كل مسلم ومسلمة، واستعان بعبارة من مقدمة تفسير الأب طالقانى جاء فيها: «إن التطور والعلم وحدهما كفيلا بالكشف تدريجياً عن أسرار وبواطن القرآن (جعفرى، ١٩٨٢ / ١٣٦١) ليشرح موقفه بشكل عادل. ومن يرفض هذه الرؤية العلمية لا يمكنه تقبل حقائق القرآن إلا بشكل سطحي للغاية، عن طريق «التعبد»، بدون تفكير أو فطنة. ويرى الأب طالقانى أن التفسير يجب أن يحشد جميع المكتسبات العلمية

والفلسفية، ومثل هذا الموقف من شأنه أن يفتح أفاقاً جديدة في فهم القرآن وهداية المؤمنين، وألا تنحصر النصوص المقدسة فيما فهمه الباحث منها أو تصبح ايضاحاً للعلم (جعفرى، ١٩٨٢ / ١٣٦٢ : ٧٤). وفى لقاء خاص شرح محمد مهدى جعفرى «علمانية» الأب طالقانى:

«هو يريد حشد جميع الوسائل الثقافية وكافة أشكال العلم لإلقاء الضوء على ما يستطيع القرآن وحده ايضاحه».

وهكذا نشأت جدلية بين «التعبد» و«الدراية». والمسألة هنا لا تمس طاعة الله، لأن المسلم الجديد يقر أنه أحد مخلوقاته، لكنها تتعلق باعلاء قيمة «الدراية» وتطويرها التى يمكن أن تزيد من خضوع المسلم لربه عن طريق ايضاح القواعد. لأن الله لا يريد طاعة بدون «دراية» فالمعرفة هى التى تجعل عملية الخضوع ذات مغزى. وكان البحث عن هذا المغزى، سواء فى المجال الاجتماعى أو الدينى، هو السمة المميزة لأحاديث المبحوثات بصفة عامة.. وهكذا تجد جميع الأفعال والأفكار تفسيرات تعد بمثابة مبررات أكثر من كونها محاولة فهم. ويبقى أن نعرف ما هى بالضبط طبيعة «الدراية» بالنسبة للنساء الاسلاميات، وما هى حدود عملهن وتفكيرهن فى حول هذا الموضوع. ان الدراية - التى كثرت المطالبة بها - لا تقتصر على مجرد التأكيد على الطاعة اللازمة للمشيئة الإلهية، انما لها مظاهر خارجية لا تنتمى فقط للمجال الدينى، حيث أكدت احدى المبحوثات قائلة: «أصبحنا نعرف الآن حكمة تحريم لحم الخنزير، حتى الغربيين أدركوا ذلك مؤخراً. أما المعرفة فتعتمد - كما نعلم - على براهين علمية وتكشف عن وضعية يجب الاحاطة بها».

البحث عن الحق

إذا كانت الثورة تطرح نفسها كانتقاد راديكالى لوضع معين فى المجتمع، فهى ليست نفيًا بحثاً للحظة تاريخية. وانما تنطوى، فى حد ذاتها وفى غاياتها وفى استقراراتها للزمن الاجتماعى، على بحث عن الحق. فالحق هو المغزى والهدف المحدد لشكل الحركة الثورية نفسها والبديل لكل ما احتجت عليه الثورة. كتب «بول ثيى» يقول: «هذا المفهوم مركزى، تتكشف فيه مفاهيم العدل والحقيقة، ويستند أيضا الى مبدأ النبوة فى الاسلام» (سلمان، ثيى، ١٩٨٤ : ٨) والحق له أهمية حاسمة، تتمثل فى تعدد معانيه. فهو قد يعنى «الحق» فى عمل شئ بالذات، أو «الحق» فى شئ».

معين. وهنا يتحقق الاقتراب من مفهوم الانصاف. لكن وبصورة أشمل فإن هذه الكلمة تعنى «العدل»: «إعادة الحق لأصحابه. وعندما يكون شخص على حق في مقابل آخر على باطل نقول: «معه الحق». ونقول كذلك «كلمة حق»: بمعنى الكلام الذى لا نستطيع انكاره، لأنه فى محله. وعكس «الحق»: «الباطل» (بمعنى الظلم، والزيف وعدم المساواة). وانتصار الثورة كان انتصاراً للحق. والصراع بين هذين المفهومين أبهى ويستند الى العدالة الإلهية، وهناك بعض الآيات القرآنية التى تؤيد هذه الأفكار: «ما خلق الله ذلك إلا بالحق» (١٠ / ٥)، وإذا كان الفعل الإلهى حق فإن الله نفسه يوصف بأنه الحق «فذ لكم الله ربكم الحق فماذا بعد الحق إلا الضلال فأنى تصرفون» (٣٢ / ١٠) وهذا ما تردد على لسان المبحوثات.

وهن يرين أن الحق يعمل فى كل هذه الاتجاهات. لذا يصبح البحث عن الحق صنواً لحق الوجود، وتأكيد الذات، والمطالبة بعدل يتجاوز مجرد العدالة الاجتماعية. وقد وصفت إحدى المبحوثات حركة عام ١٩٧٩ بأنها «ثورة قيم» يمثل الحق جميع جوانبها.

والحق ليس صعب المنال؛ ويمكن بلوغه بعد بذل جهد مكثف لأن الطريق اليه شاق. وهو لا يعبر فقط عن قيم الماضى، التى حجبتهما المعاصرة والأزمة الاقتصادية. وهو لا يستند على الدين وحده. ومحاولة فهم دلالاته الاجتماعية تتطلب الموافقة أولاً على إعادة النظر فى تقسيم الميدان الاجتماعى والميدان الدينى والفروق بينهما.

والقيم الايرانية تعترف بنوعين من الحق: حق الله، وحق الناس. النوع الأول يتعلق بالطقوس والواجبات تجاه الله. أما النوع الثانى فيتعلق بالواجبات تجاه الشعب: حيث يجب إعطاؤه مستحقاته. ومن يرفض ذلك يكون مسئولاً بالطبع أمام الله الذى يطالب الناس باحترام حقوق الغير، ويكون مسئولاً أيضاً وعلى وجه الخصوص أمام أولئك الذين لم تحترم حقوقهم. لأن الله قد يتسامح فى حقه، لكنه لا يتسامح فى حقوق الآخرين. وهذا يجسد أهمية المسئولية فيما يتعلق باحترام حق الشعب. حيث يكثر الحديث يومياً عن حقوق الجار والصديق والوالدين والأولاد. والمبدأ الذى يجب أن يسود هذه العلاقات جميعها هو روح الفريق والجماعة فى مقابل الأنانية والفردية التى أصبحت من سمات العصر.

وبرغم أن الحق بدأ بمثابة المحصلة المنتظرة والمأمولة من العملية الثورية، فقد جاءت أحاديث المبحوثات عنه مغلفة بكثير من الغموض. وعجزن عن تحديد معناه:

فكيف يمكن تفسير هذه الصعوبة؟ قد يرجع ذلك الى حداثة عهد النساء بالسياسة والمؤسسات. سنناقش هذا الافتراض فيما بعد. ومن ناحية أخرى، ثمة علاقة وثيقة بين الحق والتكليف (الواجب). ففي مقابل أى حق يوجد تكليف. وهكذا، اذا كان للرجل مثل حق الأنثيين فى الميراث، فعليه تقع الأعباء العائلية، ومهمة تجهيز بناته. كما قد يرجع الغموض الى تطور الطلبات. حيث فقد «الحق»، خلال العملية الثورية ومرحلة اقامة نظام الحكم الجديد، جزءاً من راديكاليته بسبب المطالب المادية للحياة اليومية.

الثورة ضرورة أساسية

فى عام ١٩٨٦، بعد سبعة أعوام من قيام الثورة، وبرغم أن البلد كانت فى حالة حرب، كانت نشوة النصر لا تزال موجودة. ولم تتأثر هذه النشوة بأعداد القتلى أو الخسائر، التى لا يمكن تعويضها أحياناً، و التى أعقبت أحداث عام ١٩٧٩. وكتب جان بيير ديجار يقول: «مع ذلك لا يمكن أن نتنبأ، بما سيكتبه التاريخ بسخريته المعتادة، عن الثورة الايرانية بعد خمسين أو مائة عام. فاذا فشلت الثورة، سيرد ذكرها فى سجلاته بوصفها واقعة مؤسفة ومؤلمة يمكن لها داع فى التاريخ الايرانى، الذى شهد مثلها. واذا نجحت الثورة، على العكس، فى ارساء نظام اجتماعى يستطيع غالبية الايرانيين التعايش معه واحتماله، فان ذكرها سيحتفل بها لهذا السبب وحده. مثلما حدث من قبل ولم يتنكر أحد لثورة عام ١٧٨٩ بسبب عرياتها، ولا لحركة التحرير عام ١٩٤٥ بسبب التطهير» (١٩٨٨: ٧٩١).

لقد فرضت الثورة نفسها أيضاً باعتبارها مسألة جبرية، أو نتيجة لضرورة قصوى، تتجاوز كثيراً المطالب المادية والأسباب المباشرة، وهذا لا يعنى أن دور تلك المطالب والأسباب ثانوى. يمكن هنا تمييز ثلاثة مستويات تتداخل فى هذا التصوير للثورة:

المستوى الأول يستمد جذوره من التاريخ، بما فيه التاريخ القريب جداً، ويتشكل باعتباره إدراكاً لعملية سببية. وهو مركب ويرفض التبسيط والتنظيم؛ وسنعود فيما بعد لشرح هذا المستوى بأسهاب. أما الثانى فيحص العملية الثورية من حيث المعيشة اليومية. ويتمثل الثالث فى البحث عن المغزى الذى يعد على نحو ما الصورة المعكوسة للفوضى الناتجة عن الفساد.

وبما لا شك فيه أن الانتقال من مستوى إلى آخر كان يتم بشكل متكرر فى

عملية الاستدلال داخل الحديث الواحد. لكن هذه الوحدات يتعايش بعضها مع بعض في الواقع. ولادراك أهمية ما يقال، يجب تذكر أن وجوب الفصل الواضح بين هذه الثورة «الضرورية» والآمال أو الانجازات المترتبة عليها. فالمرحلتان جد مختلفتان: الأولى حدثت بالفعل، لكن الثانية لا تزال بعيدة. بل إن بعض المبحوثات يرى أن هذه الأخيرة بدأت بالكاد، وترى أخريات أنه قد تم بالفعل الانصراف عنها: «فنحن لا نزال بعيدين عن المجتمع الاسلامي، ولم نر حتى الآن إلا ما يشبه نسيم الفجر»، أو تقول أخرى: «لدى الكثير من الانتقادات، لكنني أعلم أن النظام قد تم اختراقه من جانب أعداء الثورة». وتضيف أخرى أكثر راديكالية «إن الثورة انحرفت عن مسارها الصحيح».

يبدو وضع الثورة غامضاً ومقدساً. وهنا أيضاً ينبغي التحفظ في الحديث عن الأسباب المباشرة لذلك: «لا يمكن أن نفهم ثورتنا من خلال النماذج التقليدية، المسماة (العلمية)». فالثورة تستعصى على أي تحليل حقيقي، لأن هذا التحليل يمكن أن يحد نطاقها ودلالاتها. وعلى أي حال فإن «ضرورة» الثورة تقوم على «معرفة» من شأنها أن تهرن على حتميتها. ويمكن تمييز عدة فروع لذلك.

هناك أولاً التاريخ. والتاريخ مبني أساساً على إستمرارية حركات الاحتجاج في إيران، وكذلك في العالم، منذ بدء الخليقة وحتى يومنا هذا، إنه هذا الصراع الذي وصفناه من قبل بين الحق والباطل، بين العدل والظلم. ولا فرق في ذلك بين الحركات الدينية والعلمانية. نشب الصراع الأول بين هابيل وقابيل، ولدى آدم: وهو يعبر، في رأي شريعتي، عن الصراع بين رجل مؤمن يستشعر معنى التضحية والسلام (هابيل) ورجل فاجر، كافر، مغتصب ومادى (هو قابيل) (شريعتي، ١٩٨١/١٣٦٠: ٥٥). ويرى شريعتي أن هذا الصراع يمثل نهاية جماعة، وتدميراً لنظام قائم على المساواة والأخوة (هابيل) وظهور نظم الإنتاج القائمة على الملكية الفردية، والطبقات الاجتماعية والتفرقة والاستغلال (قابيل) (شريعتي، ١٩٨٠/١٣٦٠: ١٦). ويذكر التاريخ أيضاً حركة الغاية في الفترة من ١٩١٧ إلى ١٩٢١ وحركة التبغ في عامي ١٨٩٠ - ١٨٩١. وقد اتخذ كل من آية الله شيرازي وسيد جمال الدين أسد أبادي ومصدق والإمام خميني مواقف متشابهة في هذا الصدد. يأتي بعد ذلك القرآن حيث استند عدد قليل جداً من المبحوثات (٤ من بين ٧٢) إلى آيات قرآنية لتبرير المرحلة الثورية. وورد على لسان بعضهن ذكر الآية التي

يصف فيها الله الإنسان بإعتباره خليفة في الأرض «وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة» (٣/٢) ويطلبه بذكر اسمه وإقامة العدل. وتلك هي المهمة التي يضطلع بها الإيرانيون - كما ترى المبعوثات- منذ قيام الثورة وحتى الآن. كما ذكرن الآية التي تؤكد إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم» (١١/١٣). وأشار علماء معاصرون إلى أن الحاجة لقيام الثورة كانت ملحة. وفيما يشبه الإجماع، كان شريعتي أول المذكورين، يأتي بعده آية الله مطهرى. كما ورد بالتأكيد ذكر الإمام الخميني لكن البعض أكد أنه لم يسمع باسمه إلا بعد المظاهرات الأولى التي خرجت في عام ١٩٧٨. وجاء أيضاً ذكر الأب طالقاني ومهندس باذرجان.

وأخيراً أشادت المبعوثات بصورة شبه آليه بجهود بعض المشاركين المباشرين في الثورة: مثل الطلبة والمثقفين لأنهم أسهموا في توعية سكان المدن واستنهاض هممهم. وكان للاتصال بالجامعة، بإعتبارها أحد مراكز المعرفة والإنتفاع على الخارج، وحيث كانت أفكار الديمقراطية والحرية منتشرة على نطاق واسع، دور أساسى في قيام الثورة. فالمطالبة بالديمقراطية لا يمكن أن تنبع إلا من المثقفين العصريين. وتجدر هنا الإشارة الى الغموض المحيط بوضعهم، فبرغم الاعتراف بأنهم كانوا في الطليعة، لم تتوقف الانتقادات الموجهة لهم بسبب انحيازهم للغرب.

والعجيب أن نظام حكم آل بهلوى، الذى وصف بأنه باطل، لم يرد ذكره ضمن الأحاديث بوصفه سبباً فى حتمية الثورة، برغم أن هذه الأحاديث كانت معدة سلفاً. وحظى هذا النظام ببعض النعوت التي لم يكن فيها جديد:

فهو قمعى، وخائن، واستبدادى ... أى أن الباطل لم يقتصر على آل بهلوى. ويبدو هذا منطقياً لأن شدة الباطل لم تكن هى الدافع الى قيام الثورة، وإنما قوة الحق وديناميكيته هى التى كانت وراء اندلاعها. وفى التمثيل النظرى والصارم للثورة، تتدخل اعتبارات أكثر تقليدية عن الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والدينية

ومع ذلك يجب أن يظل المرء حريصاً ازاء هذه الأحاديث الاسترجاعية لأن بعض المبعوثات كن - كما أشرنا من قبل - بين الثالثة عشر والسادسة عشر فى عام ١٩٧٩، وأخريات لم يؤيدن تطبيق النظام الإسلامى إلا بعد الثورة، وقسم ثالث عاش هذه الفترة بشكل غير مباشر من خلال المنقصات الناتجة عن المظاهرات والاضرابات. لذا يمكن بسهولة التعرف على بعض القوالب التى تشكلت بعد عام ١٩٧٩. وفى

الوقت ذاته، كانت بعض التفسيرات - بغض النظر عن اجماعها الظاهري - تعبر عن حقائق معقدة: فهي لم تكن شهادة على الماضي بقدر ما كانت اسقاطاً للحياة اليومية الراهنة على ماضٍ يعاد تأويله.

وأياً كانت التفسيرات لأسباب قيام الثورة، يتعين التأكيد على الرفض الواضح لوجود ارتباط بين قيام الثورة وأزمة اقتصادية ما. وهو الموقف الذي أجمعت عليه جميع المبحوثات بغض النظر عن انتماءاتهن الاجتماعية أو المهنية. إن إثارة هذا النوع من السببية من شأنه أن يقلل من قيمة الحدث الثوري أو يجهضه، أو يحجب جاذبيته. لتفهم رد الفعل هذا، يجب أن نقيم المعنى الحقيقي لوجود مطلب اقتصادي في عام ١٩٧٨ - ١٩٧٩ بالنسبة لهؤلاء النساء. فالمطالبة تعني رفع هذه الطلبات إلى شخص ما، فمن عساه يكون هذا الشخص في عام ١٩٧٨؟ وما هي الصلات التي كانت تربطه بالنساء كفئة اجتماعية؟ يجب أيضاً دراسة علاقة النساء بالسلطة السياسية، في عهد الامبراطورية.

يرتبط رفض هذه السببية الاقتصادية - في رأينا - ولو جزئياً بعدم وجود نظرة وظيفية للدولة في ذلك الوقت على أنها مركز السلطة وراعية مصالح الأمة. وهو رأى يؤكد الموقف الراهن للنساء من السياسة الاقتصادية للحكومة الإسلامية، التي تتعرض في المقابل لانتقادات عنيفة. «لا يزال أمامنا الكثير، فالمشاكل الاقتصادية لم تحل بعد». هذا هو ما قالته النساء عند سؤالهن عن إنجازات النظام الحالي. استعانت بعضهن بالحديث النبوي الذي يشير إلى أن من لا يملك قوته لا يملك عقيدته. ألم تحدث الثورة إذن انقلاباً في العلاقة بين النساء المسلمات والسلطة السياسية، وفي مفهوم الدولة؟

يجب أيضاً أن نضع في الاعتبار الطبيعة المركبة للعلاقة التي قامت بين النساء وحركة ١٩٧٨ - ١٩٧٩، والمناخ العام الذي أجرينا فيه بحثنا. فالحديث عن سببية اقتصادية مع طالبة من الغرب سيكون مبسطاً أو شائكاً تبعاً للمواقف الايديولوجية والرغبة في تقديم إجابة علمية على سؤال طرحه شخص يفترض أنه مثقف. أو ليس هناك خلط بين الاقتصاد والاحتياجات المادية؟ والمسألة هنا لا تتعلق بإنكار هذه الاحتياجات وإنما بدمجها ضمن مجمل المطالب الاجتماعية، بدلاً من تقييمها على أساس أنها احتياجات فردية.

على عكس الرؤية السببية و«العلمية» للثورة، تتأكد حتميتها الثابتة، فقد اعتبرها الشعب ملحة وتعاملوا معها بأسلوب العشق السياسي. في هذا الصدد،

لاتزال ذكرى المظاهرات ماثلة فى الأذهان حتى الآن، بمنتهى القوة. وتقول إحدى السيدات - رقيقات الحال - ممن يعملن الآن مع حراس الثورة "إن الشعارات التى كنا نردها تجعل بدنى يقشعر كلما تذكرتها حتى يومنا هذا". كما شهدت تلك الفترة اجتماعات فى المساجد وفى الأحياء، حيث يجد المرء نفسه وقد أصبح فجأة من صناع التاريخ، ومن المجاهدين، تحت تأثير دوافع عميقة، وتعقب شابة فى الثالثة والعشرين من عمرها، غير متزوجة، على ذلك بقولها: «عندما كانوا يتحدثون، فى اللقاءات الدينية التى تعقد فى الحى الذى أعيش فيه، عن مصير السيدة طالقانى التى تم تعذيبها على يد السافاك، يصبح الجو العام أشبه بيوم عاشوراء».

كانت حتمية الثورة مستمدة من تلك الحركة التى أفرزت قيماً، اعترف بها الجميع بغض النظر عن كونها جديدة أو قديمة. ففى مقابل الفردية، والابتعاد عن الله والشك ظهرت معانى التضامن والتعاون والثقة. وتذكر احداً من «كان الناس يساعدهم بعضاً، إلى حد أن أحداً لم يكن يغلّق أبواب منزله» وتقول أخرى «لم أعد استشعر نظرات الرجال الماجنة والفاحصة إلى». "وسط مرحلة شديدة الاضطراب، بدأ يظهر احساس عجيب بالأمان، لأن الوحدة والمساواة بدت محققة فى تلك الآونة «كان الناس يمشون جنباً إلى جنب، بدون أى تمييز، بين الرجال والنساء، أو اليساريين والمتدينين، الأثرياء والفقراء».

وإذا كان بعض السيدات قد شارك فى الحركة متذرعات بمقاومة الباطل، فالبعض الآخر تورط فيها دون أن يفهم مغزاها أساساً، ولو على سبيل المسايمة، وتقول احداً من «كنت أشعر أن كل شئ يتحرك إلى الأمام. ولم أستطع البقاء فى مكانى، فاتبعته الآخرين». وقد عبرت زهرة سلمان عن هذا المعنى فى نص جميل قالت فيه «أحياناً نندهش من جدة ما نرى. وأعتقد أن هذا هو ما حدث للشعب الإيرانى» (سلمان، ١٩٨٣: ٢٢).

وقد وجدت النساء اللاتى احتوتهن الثورة غالباً ولم يدخلن فيها طواعية، أنفسهن وقد تغيرن فى نهاية الأمر وامتلات رؤوسهن بالاستفسارات حول هذه الشهور العصبية التى حولت مجرى حياتهن، أو على الأقل نظرتهن إلى الحياة كما يستشعرنها الآن. ولم تؤد الاحباطات المتراكمة إلى الانتقاص من جمال وقوة الذكريات. لكن البعض يتسائل «اننى أبحث الآن عن الشرارة التى دفعتنى للخروج فى تلك الآونة». وتقول ميلان كونديرا فى هذا الصدد «لا يمكن الإمساك باللحظة

التي أفلتت مناذات يوم « (١٩٨٦: ٥٧)

واليوم يكرس الحاضر حتمية الثورة، بغض النظر عن حجم التضحيات فقد كانت حركة ١٩٧٨ - ١٩٧٩ انقطاعاً وتوقفاً سمح بحدوث المستحيل. وتشرح إحدى الشابات قائلة «لم يكن أبى لي يسمح لي أبداً بدخول الجامعة قبل قيام الثورة، أو بالإقامة في المدينة الجامعية». واليوم ظهرت اهتمامات جديدة للنساء: «فقدكن من قبل يتسكعن في الشوارع أو يعقدن جلسات غيمة من الصباح الى المساء أمام أبواب منازلهن. واليوم أصبحن مشغولات بالأنشطة الدينية مثل تقديم يد العون على الجبهة». وهكذا كانت الثورة في حد ذاتها نقيضاً لحالة الفوضى التي كانت سائدة في ظل حكم آل بهلوي، وأعطت معنى لحياة الأفراد وللوضع في المجتمع. تقول إحدى السيدات «كان أطفالى يتسكعون في طرقات الحى من قبل، واليوم أصبحوا مجتدين على الجبهة». وتؤكد أخرى «كنت أقضى جميع الإجازات على شاطئ البحر، وكنت أجهل ما يحدث في الدنيا من حولى. واليوم أصبح في امكانى أن اتحدث اليكم عن تاريخ بلادى».

هناك إذن فكرة وضوح الرؤية والاستكشاف. فالثورة هي رفض الجهل، وإدراك امكانية التفكير والتصرف من تلقاء النفس، والتدرب على مراقبة المجتمع من حولنا. وقد تحدثت إحدى السيدات التي تقطن حيا شعبياً في وسط مدينة طهران، وتعانى من نفس المصاعب المعيشية التي كانت تحياها قبل عام ١٩٧٩، تحدثت طويلاً عن اللقاءات الدينية المتكررة وحرية المشاركة فيها الآن. ومع ذلك فقد كانت هذه اللقاءات موجودة - على نطاق أضيق بالتأكيد قبل الثورة - وكان دخولها أيضاً ميسوراً. لكن الوضع الآن مختلف وتبدو هذه اللقاءات وكأنها جديدة. وقالت إحدى المبحوثات «لقد حدث تغيير حتى في الهواء الذي نتنفسه».

إعادة النظر في علاقات الهوية

العلاقة الاجتماعية (بالذات وبالناس)، العلاقة بالله، العلاقة بالآخر هي الجوانب الثلاثة لعملية النظر هذه وللديناميكية الجديدة المحتملة في الثورة.

العلاقة الاجتماعية

تخضع «طبيعة الانسان» لمنطقتين منفصلتين لكنهما متكاملتان، الأول هو «الظاهر» والآخر هو «الباطن». الظاهر يمثل الشكل المادى للجسم البشرى، بينما يشمل الباطن الفكر والتبصر. من الظاهر ينشأ النشاط الجنسى، بمنطقه الخاص وقوته وإن كان اشباعه مقتصرًا فقط على الاطار العائلى. أما الباطن فينبثق منه البحث عن الحق والعدل وكل ما يمكن أن يكون له مدى اجتماعى. وشرعية المنطقين معترف بها تمامًا ومطبقة بشرط أن يكون مكان التعبير عنهما متفق - فى رأى المبحوثات - مع «قانون الطبيعة» والمقصود بها «طبيعة الانسان».

هكذا يدور المنطق العائلى والمنطق الاجتماعى حول هذه المفاهيم. وإذا كانت هناك استمرارية بين النشاط الاجتماعى المصغر والنشاط الاجتماعى الكبير فإنها تتم وفقاً لقوانين خاصة. وينبغى على الانسان أن يحترمها سواء على مستوى الظاهر أو الباطن. لكن على مستوى الأحاديث - الممارسات تحتاج الى تحليل أكثر تعقيداً تنظر النساء الى الرجل باعتباره كائناً اجتماعياً فى المقام الأول، فهو لا يستطيع تحقيق ذاته إلا من خلال المجتمع، وتعتقد السيدة جورجى (مكتب بحوث قضايا المرأة وثيقة رقم ٤، ١٩٨٦ / ٤٠١٣٦٤) إن «تطور الكائنات يحدث داخل المجتمع، وإذا كانت النساء يعانين من بعض التأخر فهذا يرجع إلى إبعادهن عن المجتمع». وقد تكرر هذا التأكيد مراراً فى أحاديث النساء المسلمات. ومع ذلك، يجب ألا نتعجل إستنتاج طغيان الجانب الاجتماعى على الجانب الأسمى، مما يعنى سيادة الباطن على الظاهر، وتفوق الفكر على الجسد. فقد حدث اجماع فى تأكيد أهمية الأسرة كنواة للمجتمع. واضعاف الأسرة يعنى - لدى جميع المبحوثات - انكار القيم الاجتماعية، والإسلامية بالتالى. من المؤكد أن الحديث عن الجانب الاجتماعى للكائن البشرى له قيمته ويضفى قيمة على أمور أخرى، وهو أيضاً مشروع ويضفى شرعية، لأنه يمثل المدخل الى «ثقافة عليا» من الوعى بالذات، وهو يحقق الغاية الإلهية التى طالما طالبت بها المواكب الثورية؛ والمتمثلة فى العدالة والمساواة الاجتماعية، ولكن هذه السيادة للباطن لا تعنى على الإطلاق انكار الظاهر. والتمييز بين اللفظين، فى الأحاديث، يكتسب أهمية أخرى عند تحليل الممارسات، حيث نجد الباطن والظاهر يتداخلان بل ويكمل أحدهما الآخر. فالصلات الاجتماعية (بالذات وبالناس) والصلة بالله متلازمان الى حد كبير فى أحاديث النساء الاسلاميات. وهذا التلازم يرجع الى مفهومهن عن الانسان والرب.

فالبحث عن طبيعة الانسان العميقة والحقيقية هو الهدف الدائم «للحق». لأن الانسان فى أعماقه خير، والظروف الاجتماعية هى التى تبعده عن طبيعته الحقيقية. وكل كائن بشرى، بطبعه وحتى بدون الاسلام، فى حالة بحث دائم عن العدل ومن ثم عن الله الذى يجسد هذا العدل. فقد خلق الله الانسان وأبلغه رسالة الإسلام عن طريق رسوله «محمد». وقد كشفت هذه الرسالة للانسان عن طبيعته العميقة وساعدته فى التوصل الى طريق السعادة والهناء والاكتمال والعدل والحق. وتأمل الانسان لذاته - حتى لو كان كافراً - يودى الى الاعتراف بعنائه الإسلام، ومما يسهل هذا الأمر أن رسالة الاسلام تظل عميقة الارتباط بطبيعة الانسان ذاته. فالإيمان بالله يقرب الانسان من طبيعته الحقة التى تسعى دوماً الى الحق.

هذان المفهومان - عن الانسان وعن الاسلام - ينفصل أحياناً، أحدهما عن الآخر. لذا تطالب المرأة الاسلامية زوجها بأن يكون على الأقل انساناً، أى أن يكون عادلاً، حتى لو لم يكن مواظباً على ممارسة الشعائر الاسلامية. وهذا الفصل لا ينسحب أساساً إلا على الجانب العملى، دون أن يمس الواجبات والالتزامات الدينية، وان كان يندرج أحياناً ضمن حركة تاريخية أكثر اتساعاً. وقد أشارت طالبة فى الثانية والعشرين من عمرها - وهى تشرح أسباب الثورة - إلى رؤية الإيرانيين الانسانية للحركات الثورية على مر التاريخ، ورؤيتهم الإسلامية، مؤكدة على جدة هذه الرؤية الأخيرة لدى الكثيرين: فقد كانت صفة «الانسانى» تكفى لرفض الظلم والاستبداد، كما هو الحال فى الاسلام. وهناك عبارة للإمام الحسين تؤكد هذا المعنى «مالم تكن مسلماً، كن بسيطاً ومتواضعاً».

ومفهوما: الاسلام والانسان لا ينفصلان - بل إن مجرد التمييز بينهما يكون صعباً، برغم انتشار تعبيرات «متساهلة» حول هذا الموضوع فى أحاديث النساء الاسلاميات. وعلى سبيل المثال، شرحت طالبة، تدرس علوم الدين، الثورة بأنها فطرة الانسان، أى انها تتفق مع طبيعته، بغض النظر عن الاسلام. ولايضاح هذه الفكرة، ضربت مثلاً بالنساء الإيرانيات اللاتى كن يرتدين الحجاب، حتى فى فترة ما قبل الثورة الاسلامية، كرمز للعفة والاحتشام وبالغت طالبة أخرى فقالت: «الله والانسان لهما نفس المطلب».

وبصفة عامة، كانت الدورة المنطقية التى وصفناها آنفاً هى المعحول بها فى المجتمع. فالعمل الانسانى يتحول بسرعة الى اسلامى، والانسان الحقيقى يصبح

مسلماً حقيقياً. و يمكن تحديد المعايير التي تجعل من شخص ما انساناً أو مسلماً. قد يكون من الأفيد هنا دراسة هذه الدورة من خلال رسم ايضاحي (انظر الرسم). وهذا لا يعنى بالتأكيد اننا قمنا بتلخيص التحليلات التي ذكرتها المبحوثات في هذا الرسم. لكنه تكون، أثناء عملية تجميع الأحاديث التي أجريناها، كتصوير لطريقة تفكير النساء الاسلاميات في الخاص والعام، الأسرة والمجتمع.

لقد خلق الله اذن الانسان والاسلام، والأخير يتفق مع احتياجات الأول لأنه مستمد من طبيعته نفسها. أى أن أحدهما انعكاس للآخر عند مستويات مختلفة (المادى والعقل).

وهذا التقسيم: الانسان والاسلام يمكن التعبير عنه بشكل مشترك في الدائرة المزدوجة للأسرة والمجتمع. وهذان المجالان: الأسرى والاجتماعى، اللذان يعتبرهما الاسلام منفصلين وقيمتهم على هذا الأساس، محكومان بقوانين خاصة بهما تندرج في اطار الفقه. هذا التمييز بين الدائرة الأسرية والدائرة الاجتماعية يكفل تماسك الكل الذى يؤدي الى تطور الانسان من ناحيتى الباطن والظاهر، على صعيد الفكر أو الجسد. كما أن هذا التماسك ضرورى لتطور المجتمع المرتبط بتطور الانسان، وهنا تكمن نقطة الالتقاء مع الانسان الذى لا يستطيع، بسبب الازدواجية الموجودة في طبيعته، بلوغ قماميته أو يتطلع الى السعادة إلا من خلال مجتمع يضم دائرتين - عامة وخاصة - متميزتين، ومن ثم تكون قيمه الاجتماعية والأسرية مصونة.

والاسلام ينظم العلاقات الاجتماعية سواء الكبرى أو الصغرى، مما يسمح للانسان بتحقيق ذاته بدنياً وعقلياً الأمر الذى يؤدي الى تطوره على المستوى الانسانى. ولأن هذا المستوى شامل حيث يجمع بين الجانبين المادى والروحى (من لا يملك قوته لا يملك عقيدته)، فمن المحال فصمهما. وكما سنرى بصورة أعمق في فصول هذا الكتاب، يجب التذكير دوماً بالجانبين المادى والروحى، وسنتخذ من الحجاب رمزاً لدراسة هذا التواصل بين الانسان والاسلام وهذا التداول بين النظامين الخاص والعام وتكاملهما برغم انفصالهما، وذلك من خلال أحاديث المبحوثات.

الصلة بالله

لسنا فى حاجة الى تأكيد دور الدين واستخدامه فى الثورة الايرانية. والتحليل الذى سنجره هنا يستند فقط الى الأحاديث التى أجريناها مع النساء الاسلاميات. أى أنه ليس بحثاً جديداً فى الصبغة الدينية للثورة الايرانية. بل هو وصف تحليلى للمدخلات الاسلامية لدى هؤلاء النساء، سواء كبنية ايديولوجية وعملية، أو أخلاقية واجتماعية. ويجب أن نتفق على أن الدين يؤدى الى تصرفات ومواقف بعيدة تماماً عن الجمود، وانما يترك مساحة كبيرة للتفكير والتبصر ثم الفعل. ومما لاشك فيه أن التساؤل المسبق عن دور الدين فى تفسيرات النساء الاسلاميات للثورة لن يكون غير ذى جدوى. حيث لا يزال مثل هذا الجدل دائراً فى الأوساط الأكاديمية، فهناك من ناحية التفسيرات التى تتناول الثورة من خلال الدين، باعتبارها نتيجة له، وتؤكد على خصوصية المدرسة الشيعية فى ايران. وهناك من جهة أخرى من يفسر الطابع الدينى للثورة على أساس أنه احتكار للسلطة الدينية من جانب رجال الدين، وهو احتكار شجعه تألف الشعب مع الاسلام، فلمعب الدين دور الايديولوجية البديلة، لعدم وجود بديل علمانى. وهذا الموقف، على عكس سابقه، لا يعترف بدور «الاسلام الشعبى» فى التاريخ الايرانى، لأن مثل هذا الدور، فى رأى هؤلاء، سيكون موصوماً «بالجهل» و«الامية».

من الصعب، بل من المستحيل، تصنيف النساء الاسلاميات ضمن الفريق الثانى. وسيكون أيضاً، من قبيل التحريف، أن تدرج أحاديثهن ضمن آراء الفريق الأول. ولكى نفهم هذا الوضع الغريب، يجب ملاحظة الدور المزدوج الذى يلعبه الدين فى كلامهن. فالاسناد الدينى يتم فى نوعين من الموضوعات: الأول ثابت والآخر تخيبرى. أولاً، كان الاسلام يعتبر محرك الثورة، وهو الذى يملئ المطالب. لكن أى اسلام يقصدون؟ هناك مقولة تعد بالتأكيد من قبيل تحصيل الحاصل «الايرانيون مسلمون ويؤمنون بالإمام الحسين والإمام على والسيدة فاطمة ابنة النبى. ويبدلون الغالى والرخيص من أجل الدفاع عن هذه المعتقدات، ولا يمكن أن تكون الثورة بخلاف ذلك» وهناك أيضاً رأى المعلمة التى تبلغ الخمسين من عمرها والتى تعمل فى إحدى المدارس الدينية، والتى تستند الى الآية القرآنية التى تجعل من الانسان خليفة الله على الأرض، وتشيد بالثورة باعتبارها تطبيقاً مباشراً لهذه الآية، وهى ترى أن كلام الله واجب التنفيذ على الفور (٢/ ٣٠). وثمة رأى ثالث أكثر انتشاراً، يعتقد أن

إرادة الإنسان هي إحدى الأدوات الأساسية للمشينة الإلهية: «ان الله لا يغير ما يقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم» (١٣ / ٢) وهناك كذلك الرأى الذي يقول إن الإمام الخمينى هو المرجع الدينى الوحيد وهو الخصم الأساسى لدولة آل بهلوى (لكن بعض النساء، معظمهن من الطالبات، يرين أن شريعتى هو مفجر الثورة الاسلامية).

واستندت بعض المبحوثات الى مظاهر جديدة، وغريبة لأنها أقل موضوعية، لكنها ملموسة. مثل صلاة الجمعة فى الهواء الطلق حيث أكدت خريجة إحدى الجامعات الأمريكية أهميتها بقولها: «ألم تلاحظوا أن الجو يكون صحواً فى أيام الجمع من أجل المؤمنين الذين يخرجون الى الهواء الطلق؟ .. هناك أشياء كثيرة لا تزال غائبة عن أذهاننا فى هذه الثورة». وأشارت جامعية أخرى الى بعض الجوانب الغامضة والمحيرة فى حياة الإمام الخمينى والذى استطاع أن ينجو من عدة تهديدات لحياته منذ عام ١٩٦٣. كما أن الشهداء الذين سقطوا قتلى منذ بداية الحرب، لا تزال ملابسهم تحمل عبق أرض كربلاء».

على أى حال، وبغض النظر عن تنوع الآراء، تظل هناك حقيقة أساسية عن الثورة، «فهي لا تزال موجودة» وهذه الاستمرارية فى حد ذاتها لا تحتاج الى أى تساؤلات، وتكفى وحدها كأساس للثورة، وتنفى عنها أى إشكالية.

لكن الاسناد الدينى يسمح فى الوقت نفسه بأحاديث تخييرية وفي هذه الحالة، لا تصدر مثل هذه الأحاديث - وخاصة من جانب الطالبات - إلا بعد حصر المشاكل الاجتماعية التي تمس النساء الاسلاميات. إنه عرض ايديولوجى يلبي طلباً. فالدين إذن وفقاً لصياغة «م. زغال» (١٩٨١). احتجاج، وتقويض محتمل لنظام اجتماعى ظالم. وهو يتيح للنساء التفكير بشكل متماسك فى أوضاع القمع، شديدة التفاوت، التي يتعرضن لها. وكما كتب «م. زغال» بشأن تونس: «الأحاديث «الأخرى» لا تطرح فى نفس الوقت وبشكل جاد المشكلة المزدوجة الخاصة بالهوية الثقافية والمظالم الاجتماعية» (١٩٨١: ٦٣). هذا الموقف يترك قضية مضمون الاسلام والممارسات التي تحويها مفتوحة.

سنرى هنا أن رؤية المبحوثات للدين، أيا كانت اللغة التي يستخدمنها، واحدة لا تتغير: فهن يوين فيه مبدأ المساواة والأخلاقيات والفكر والتزامات، وأخيراً مجموعة من الممارسات الاختيارية أو الخاصة.

يقوم الاسلام على مبدأ العمومية: فالناس جميعاً، الذكر أو الانثى، الغنى

والفقير، الأبيض والأسود، سواء أمام الله. لا فرق بينهم الا بالتقوى وهكذا تتحقق أولا المساواة الجنسية أمام الله، وان كانت المبحوثات لم يمنحنها نفس قيمة مساواة الغنى بالفقر أو الأبيض والأسود. فقد ذكرت النساء الاسلاميات بلال المؤذن الذى كان عبداً حبشياً وغيرها من القصص فى حياة النبي، ومعارضته لوأد البنات، ومكانة فاطمة بالطبع التى أصبحت كما يقول شريعتى «أم الإمامة»، فهى أحد الأعمدة الرئيسية فى المذهب الشيعى. وتتوالى القصص. ومع ذلك لم تقتصر النساء فى أحاديثهن على هذه الحجج، التقليدية فى النهاية، برغم أهميتها.، فقد رددن الآيات القرآنية، وحاولن تفسيرها بشكل جديد ومبتكر: «إذا كان الله يخاطب المؤمنين مثلما يخاطب المؤمنات، ويطالب الإثنين بنفس الواجبات، وإذا كان على الرجال والنساء أن يخضعوا لنفس القواعد، وإذا كانت بالتالى معايير الحكم عليهما هى نفسها فهل يتصور أحد أن الله يميز الرجال على النساء؟ ألم يكن الله، وهو العدل ذاته، ليخفض الواجبات الدينية المفروضة على النساء ويجعل معايير حسابهن مختلفة، لو كان حقيقة يعتبر النساء أضعف من الرجال؟».

وبعيداً عن اجابات المبحوثات، صدرت أعمال أخرى، أكثر شمولاً، تسمع بالقاء الضوء على جهود هؤلاء النساء. فقد أبرزت السيدة كرجى، خلال لقاءات عقدت فى مكتب دراسة قضايا المرأة، أهمية الآيات القرآنية التى تتناول نشأة الانسان دون الإشارة الى جنسه. وهى ترى أن آدم لا يرمز لجنس الرجل. واعتمدت السيدة جورجى فى تأكيدها على بعض الآيات القرآنية (مكتب دراسة قضايا المرأة، وثيقة رقم ٢، ١٩٨٥ / ١٣٦٣ : ٣ - ٤)، وبعض الاعتبارات اللغوية. وفى الآية الخامسة والثلاثين من سورة البقرة (٢): «وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة»

وفقاً للمعنى الشائع للفظ آدم، فإن استخدام كلمة الزوج للدلالة على الذكر لا ليست فى محلها هنا. لذا ترى السيدة كرجى أن استخدام كلمة زوج وليس زوجة يعود على آدم والشخص الذى يمثله. أى أن الله يخاطب الجنسين بدون تمييز. ومن الأفضل الاعتماد على القرآن لتفادى الأحاديث غير المسندة. وباختصار ترى السيدة كرجى أنه لا يوجد فرق بين الرجل والمرأة فى الخلقة والتكوين وما يميز الجنسين هو قانون فى العالم المادى (ص ٦٠٧). وتذهب دراسة السيدة جورجى أبعد من ذلك، حيث تتعامل عن استخدام صيغة المفرد فى بعض الأحيان والمثنى فى حالات أخرى، لأزالة أى شبهة لبس فيما يتعلق بالمساواة فى المعاملة بين الرجل والمرأة فى القرآن.

على أى حال، فإن المساواة فى الخلقة لم تكن أبداً موضع شك - بناء على دراسات متعمقة أو بدونها - لكنها لم تمنع التفكير فى بعض الخصوصية الجبرية لطبيعة الرجل والمرأة، تقوم على الفروق الجسدية بينهما والآثار المترتبة عليها. وهذه الخصوصية تفتح الباب أمام لعبة التكامل بين الرجل والمرأة فى المجتمع التى لا يمكن تفاديها.

وهو تكامل يخدم قيام المجتمع على أسس المساواة والعدل والحق .. على سبيل المثل فإن الحجاب، بعيداً عن كونه دليلاً على عدم المساواة بين الجنسين، يستمد تبريره من الخصوصية الجسدية للمرأة. كما أن تعدد الزوجات ليس سوى نتيجة منطقية لطبيعة الرغبة الجنسية عند الرجل، وهو أيضاً ضرورة للمحافظة على التوازن الاجتماعى. وكذلك فإن مسألة الميراث - التى تجعل للرجل مثل حق الأنثيين - يمكن تناولها من منظور اجتماعى بحت: فالرجل هو المطالب بتلبية الاحتياجات المادية للأسرة (بل إنه فى الواقع واجب دينى)، أما المرأة فمن حقها أن تجعل زوجها يدفع لها حتى مقابل الأعمال المنزلية التى تؤديها.

ومبدأ المساواة بين الجنسين لا يمكن فهمه إلا من خلال ثلاثة قوانين:

- قانون الخلق: وهو القانون الإسلامى الذى يساوى بين الرجل والمرأة تماماً أمام الله.

- القانون الطبيعى أو البيولوجى، الذى يميز الرجل عن المرأة جسمانياً ومن ثم نفسياً.

- القانون الاجتماعى الذى يفرق بين العام والخاص، الأسرى والاجتماعى، وحيث تحكم سلوكيات الرجل والمرأة قواعد خاصة بكل دائرة.

هذه الأبعاد الثلاثة متداخلة بالتأكيد، لكن التطبيق يثبت أيضاً استقلاليتها النسبية: فإذا تفوق أحد هذه الأبعاد فى تفسير مسلك ما، لا يتم التعامل معه أبداً بمعزل عن البعدين الآخرين. والمواقف المختلفة من تعدد الزوجات يمكن أن توضح هذه الحقيقة حيث يمكن أن تشير إحدى النساء الى حكم الله، وتدعى تمسكها بالقانون الإسلامى وتخضع له تماماً، بينما تعارض أخرى تعدد الزوجات الذى يدمر الأسرة وقيمها وتطالب بحماية القانون الاجتماعى. وهذا لا يعنى أن الأخرى خرجت عن الدين، أو أن الأولى أكثر تديناً، فالأولى ترى أنها تعرضت لظلم ولا تتجاهل «الحق» الذى حرمت منه بسبب وجود زوجة ثانية، وتدع المسألة لحكم الله، لأنه لا يغفر سلب

حقوق الغير؛ أى أن قبول الزواج من رجل متزوج خطأ، وإساءة استغلال الحق تستوجب العقاب إن عاجلاً أو آجلاً. والأخرى لا تنكر أنها تشكك بهذه الطريقة شرعية فى بعض القواعد الإلهية، لكنها حريصة على أن تنقذ نساء أخريات من هذا المصير «لن أقبل تعدد الزوجات، حتى لو كان الشرع يسمح به». وترى صاحبة هذا الرأى أن الاذعان الكامل لهذه القاعدة الدينية يجب أن يتأجل لمستقبل بعيد يصبح فيه المجتمع اسلامياً تماماً وبحق، حيث لن يسئ الأشخاص استغلال المبادئ والقواعد الدينية. والفصول التالية من الكتاب ستناقش هذه الموضوعات بمزيد من التفصيل.

«هناك من يظن أن الصلاة والصوم يكفيان لكى يصبح الانسان مسلماً، بيد أن الصفة الأهم للمؤمن هى اندماجه فى المجتمع»! «المسلم، من لا يتجاهل جيرانه ويساعدهم»؛ «أن تكون مسلماً يعنى أن تتحلى بالخلق الاسلامى أى تكون مهذباً ومخلصاً مع الناس»، و«الاسلام نظام سياسى يتيح للناس حياة تخلو من القمع والظلم»، و«هناك من يعتقد أن تطبيق الاسلام صعب، لكنه يتلخص فى الواقع فى عدم الاساءة الى الآخرين، الى الأسرة والجيران والأصدقاء، باختصار عدم الاساءة للمجتمع ككل». يمكننا أن نعدد مثل هذه المقولات الى ما لا نهاية، لكن الأمثلة التي أوردناها تكفى للتدليل على أهمية الدين كمُنظم للعلاقات الاجتماعية، وكخلق اجتماعى فى المجتمع الايرانى. يكتسب هذا الدور أهمية أكبر اذا علمنا أن الحكم على الواجبات الدينية المباشرة مثل الصلاة يعتمد عليه. وهناك أمثلة شعبية تسمح بقياس أهميته من نوع: «ليس هناك داع لاستهلاك بساط المسجد ما لم تكن تعرف جارك وتساعده». أو «ابنتى رائعة، وهى مسلمة بحق أكثر من يتظاهرون بذلك، برغم أنها مع الأسف لا تؤدى الصلوات ولا ترتدى الحجاب». وهذا التأكيد يحتمل فى الواقع معنيين. فالمقصود به هو تصرفات الفتاة الملموسة إزاء المجتمع، لكى الأم التى تقول ذلك، انما تحث ابنتها أيضاً على الصلاة والحجاب لكى تدخل بحق فى زمرة المؤمنين .. لكن نلاحظ عدم الربط النسبى بين الصلوات والسلوكيات الملموسة.

حتى الحج الى مكة، الذى يعد من الفروض الدينية الأساسية، طرأ تعديل على أهميته. فالحج لا يصبح فرضاً، بل إن الله لا يتقبله اذا كان للحاج جيران يعانون الفقر. ووفقاً للمعتقدات الشعبية يجب أن يطمئن الحاج على أربعين جاراً عن يمينه وأربعين عن يساره وأربعين من أمامه وأربعين من خلفه قبل أن يشرع فى الحج. ويقول رجل مسن إن «حجى هو بناتى الثلاث اللاتى أريهن»، فهو يفضل توجيه

موارده نحو توفير تعليم متكامل لهن بدلا من تزويجهن فى سن مبكرة لكى يتمكن من الذهاب الى الأراضى المقدسة. وهو يستند فى ذلك الى حديث شريف يطالب الآباء بتعليم الأبناء حسب مقتضيات العصر.

هذه الأهمية الضخمة المعقودة على الخلق الاجتماعى ليست مقصورة على النساء اللاتى تحدثنا معهن ولا على الأوساط الشعبية. ففى إحدى خطب الجمعة، علق آية الله مشكينى على حديث شريف ذكر فيه النبى أن قوماً يتمتعون بثقافة دينية كبيرة ويؤدون شعائر الاسلام سيدخلون النار، وعندما سئل عن السبب أجاب الرسول بأن هؤلاء القوم لو كان لديهم وازع دينى حقيقى لما لجأوا الى الكذب واتهام الأبرياء، للمحافظة على وضعهم الاجتماعى) كبهان هوائى، ٧٣٤، ١٩٨٧/ (١٣٨٦).

وهكذا، لا تكفى ممارسة الطقوس الدينية وحدها لاضفاء صفة المؤمن على شخص ما: «الشخص النقى والعادل هو المسلم الحقيقى فى نظرى، وهو الذى سيموت مسلماً. إن حسابه فى الآخرة سيكون مع الله، لكنه فى نظرى مسلم». ويقول الامام الحسين أيضاً: «إذا لم تكن مسلماً، كن بسيطاً ومتواضعاً».

ويجدر هنا القاء مزيد من الضوء على الأقوال التى أشرنا اليها آنفاً. فالمطالبة بممارسة الشعائر الدينية المباشرة لم تختف بالتأكيد، وإن كانت ارتبطت لدى المبحوثات بالتعلى بخلق اجتماعى اسلامى. وهذه النظرة للدين تدفعنا الآن الى التساؤل عن مدى تجسيد هذه الصلة المتميزة بالمجتمع فى العلاقات بالآخرين وبالذات، أى فى محيط الأسرة وفى موقع العمل وعلى الساحة السياسية.

الآخر، مفهوم مبهم

توالت حركات الكفاح والمقاومة والاحتجاج على الظلم فى تاريخ الايرانيين، وكات هذه الحركات موجهة ضد عدو داخلى هو السلطة المركزية أو عدو خارجى هو الغرب الامبريالى. وفى عصرنا هذا، كان التحالف والتواطؤ بين الشاه والغرب أمر بديهى فى رأى المبحوثات وغيرهن. وإن كان هذا التحالف غير متكافئ: فأسرة بهلوى لم تكن، فى نظر المبحوثات، سوى عبيداً للقوى الامبريالية، لقد «باعوا أنفسهم» و«باعوا» وطنهم.

لقد امتزج الضمير الوطنى بالضمير السياسى فى أحاديث النساء الاسلاميات، ليدعم قدرتهن على مقاومة الظلم و«الآخر». ويعتقد الايرانيون، الذين

يستشعرون قوتهم لأنهم عرفوا كيف يحافظون على طابعهم وأصالتهم، أنهم مختلفون عن الشعوب الأخرى، لأنهم وحدهم نجحوا في القضاء على الظلم. وقد استدعت المبحوثات من سلسلة من الأحداث التاريخية التي تؤيد هذا القول. لكن من يكون هذا «الأخر»؟ وما هي الصور المرتبطة به.

المفهوم الجغرافى متسع وفضفاض، لأن الغرب يمتد من الاتحاد السوفيتى الى الولايات المتحدة الأمريكية، مروراً بإسرائيل (ياقارى ديلينكور، ١٩٨٦). بيد أن الجغرافيا ليست لها سوى أهمية محدودة لأن الغرب مفهوم سياسى فى المقام الأول: وهو يتسم دائماً بطابعه الامبريالى. من ثم، ويغض النظر عن الحكومات والأنظمة القائمة، وبعيداً عن الانقسامات بين يمين ويسار أو جمهوريين وديمقراطيين .. الخ، فإن هذا الدول - فى رأى المبحوثات - يسيطر عليها هاجس واحد ومنطق واحد: هو استغلال وانكار حقوق البشر فى بقية مناطق العالم.، وهذا ينسحب على الصعيد الاقتصادى، فالدول الغربية بتسويقها لمنتجاتها فى السوق الإيرانية تضعف القدرة الوطنية على الانتاج وتزيد بالتالى من اعتماد ايران على الغرب. وعلى الصعيد الثقافى ، لاتزال التأثيرات الغربية ظاهرة: ألم يحاول الغرب فرض أسلوب حياته واستهلاكه، وابعاد الإيرانيين عن قيمهم الراسخة (الاسلامية بالتأكيد) لأنه اعتبرها بمثابة عراقيل أمام سياسته التسلطية؟ وأكدت المبحوثات أيضاً أن هذه الأهداف أثرت على الدول الغربية نفسها، لكن شعوبها أصبحت متواطئة وابتعدت عن القيم الانسانية الحقيقية. إن الشعور القومى عال لدى المبحوثات الى حد أنهن يرين المواطن الايرانى أفضل من الآخرين لأنه الوحيد الذى استطاع مناقضة العقلية الغربية. وهذا التفوق يمكن أن يؤدى الى الانعزال. ولتعويض ذلك، يجب تحديد الجماعات التى تقاوم نفس العدو، وركزت المبحوثات على مهمة ايران الآن المتمثلة فى ايقاظ الرغبة فى العودة الى الجذور والى الطابع الوطنى وهو ما تستنكره الهيمنة الغربية لدى الأمم الأخرى

هكذا يصبح الغرب كيانا سياسياً موصوماً بانكار حقوق الناس وتدميرهم ونشر الفساد بينهم. ويمكننا أن نجد فى الحرب العراقية الإيرانية، والمساعدات المختلفة للمعتدى العراقى الوقائع التى تثبت هذه التأكيدات، ومن ثم مزيداً من العراقيل أمام تصور أوضح «للاخر».

قد يكون هذا التصور بسيطاً أو مبسطاً، لكنه يعتمد على رؤية تاريخية

تجعله متماسكاً. وهو يطرح نفسه كانتقاد «لثقافة عالمية» قبل أن يكون انتقاداً لنظام سياسى أو اقتصادى معين، وتقول احدى المسئولات العسكرية «اننى لا انتقد التقدم التقنى والتطور الاقتصادى فى الغرب، انما أنتقد الغرب الثقافى، لأن كل دولة تحتاج بدون شك الى تقنيات جديدة من أجل نموها». وهذا يعنى أن مقاومة الامبريالية فى ايران تنبع من الضمير الوطنى، وترتكز على تأكيد الهوية النوعية وعلى حضور مختلف جدير بمواجهة «الآخر» وكما حدث فى فيلم «الطيور» لهيتشكوك، وجد الايرانيون أنفسهم وقد اجتاحتهم ثقافة عجزوا عن استيعابها. ولم يتسن لهم التعبير عن خصوصيتهم لأن السلطة المركزية كانت تلعب دور الطابور الخامس؟

بعد اثبات الهوية بشكله الراهن أمراً جديداً. فهو لم يتحقق عن طريق الخط من شأن «الآخر»، سواء كان عربياً أو تركيا، وانما من خلال إدانة الغرب بسبب ظلمه، برغم مغرباته المتمثلة فى التقدم التقنى والنمو الاقتصادى والتى تصلح كنموذج يحتذى: «انظروا الى ألمانيا بعد الحرب، وحجم الدمار الذى لحق بها! وانظروا الى هذا البلد اليوم! لماذا تأخرت عنها ايران الى هذا الحد برغم عائداتها البترولية وثرواتها الطبيعية؟» هكذا يثير الشعور الوطنى نوعاً من التوعية السياسية المباشرة، ويميز الاثنان ويتعاضدان فى مواجهة عدو مشترك هو «الباطل» (امبراطورية الشر).

لم تشر واحدة من المبحوثات الى مقاومة الملكية فى حد ذاتها أو مقاومة مؤسسات سياسية بعينها، كما لم تطرح امرأة واحدة بديلاً سياسياً محدداً.. وأكدت مديرة احدى الصحف «أن أحداً لم يتحدث قبل الثورة عن قيام جمهورية اسلامية، انما أثير هذا الموضوع بعد الثورة. كان المهم هو قيام حكومة اسلامية». أى أن الحركة الثورية كانت تهدف أساساً الى مقاومة الباطل واعادة الحق. وفى هذا الإطار كان يجب الاطاحة بالشاه، لأنه كان مستبداً ولم يشرك الشعب لا فى ثروته ولا فى الحكم، عدا مجموعة صغيرة تعتنق قيمة الفاسدة. ولأنه قيد الحريات، ولم يبال بالفقراء، استحق الشاه وأسرته والمقربون منه الفضح والتشنيع. وتناولت احدى المتحدثات هذا الصراع مع النظام الفاسد، وخصائص الايرانيين وقوة مشاعرهم المناهضة للباطل والتى ترجع جذورها الى التاريخ البعيد، وواصلت حديثها موضحة أن أفضل نظام سياسى هو النظام الملكى كما هو مطبق فى بلاد الانجليز! وهى ترى أن ولاية الفقيه تقترب من هذا النظام. غير أن هذا لم يمنعها من تعداد مزايا نظام الشورى فى الإسلام، والتساؤل عن مسئوليات الدولة فى مرحلة ما بعد الثورة.

وفى ايران، اكتنف الغموض علاقة الناس بالسياسة، بصور مختلفة. ويكفى فى هذا الصدد أن نستحضر الأحاديث التى ترددت فى تلك الفترة «عائدات البترول سيتم توزيعها على الشعب، والكهرباء والماء سيصبحان مجانيين لأنهما ملك للشعب». وقد أوضحت شخصية كبيرة فى حركة التحرر الوطنى التى كان يتزعمها «بازر جان»، خلال ندوة عقدت فى عام ١٩٨٧، قائلة: «لم نكن نتحدث قط من قبل (قبل الثورة) عن الاقتصاد كما نفعل الآن، لقد اختلفت مناقشاتنا، وأصبحت أكثر عمقاً، فهى تتناول السياسة الاقتصادية ونتائجها. من قبل كنا نكتفى بالتحدث عن مضمون الاقتصاد الإسلامى، دون طرح أفكار ملموسة، وكنا نؤجل التطبيق العملى الى الغد».

إلى جانب عدم دقة الانتقادات الملموسة الموجهة الى حكومة الشاه (وليس الى جوهرها)، افتقر تحديد واجبات الحكومة الإسلامية الى الدقة أيضاً، فى نظر المبحوثات: «فهن ينتظرن منها - تحقيق العدل فى مجال التعليم». بيد أن انتقاداتهن تختلف عند الحديث عن المشاكل اليومية، حيث يصبح دور الدولة ونطاق عملها وفعاليتها مثاراً لتساؤلات ومطالب كثيرة. وفى هذا الاتجاه تجسد المبحوثات وعياً سياسياً يطالب «بالتغيير». وإذا كانت بعض النساء يغفرن الآن لحكومة ما بعد الثورة كثيراً من أوجه القصور بسبب الحرب وتبعاتها الاقتصادية، إلا أنهن لم ينسین فيما يبدو وعود عام ١٩٧٩، لأن تحقيقها يتفق مع آمالهن ومع الاحتياجات الراهنة للدولة.



بغض النظر عن ضخامة الاحتجاج وطبيعة العلاقات التى تربط النساء الإسلاميات بالثورة، تظل التغييرات التى أدخلتها الثورة على الحياة اليومية للنساء، ماثلة فى تصوراتهن وممارساتهن.

لقد تم تحليل ثلاثة تقارير، من أجل تحديد أفضل للمفاهيم التى ارتبطت بالثورة وهى: الانسان والإسلام وإيران، وهناك تساؤل يطرح نفسه عن مدى جلة هذه المفاهيم، فهل هى جديدة فعلاً أم أنها وهم؟ أثبتت بعض الدراسات التى أجريت قبل الثورة (تشكرى ومهريار، ١٩٨٣؛ كتهى، ١٩٧٥) - وشملت نساء جامعات - أن ازدواجية بين العام والخاص وتقسيم العمل على أساس الجنس لا تزال موجودة على

نطاق واسع.

فالرجل المثالي بالنسبة لطالبة شابة لابد أن يكون حاصلاً على مستوى تعليمي أعلى منها. وكانت صورة الزفاف التي تقرأ فيها العروس القرآن تحظى بتقدير كبير. أو بعبارة أخرى، ظل الدين محتفظاً بمكانته كمنظم للعلاقات الاجتماعية - ولو على مستوى أضيق، وظلت أيضاً علاقة إيران بالغرب في مرحلة ما بعد الثورة مهمة. حيث كان من الصعب رسم خط فاصل دقيق بين مرحلتى ما قبل ١٩٧٩ وما بعدها، خاصة وأن وضع الغرب ظل غامضاً؛ فهو النموذج الجذاب للتطور التقنى والعلمى، وهو ينمى الوعي الديمقراطى لدى الأشخاص الذي يتعاملون معه، لكنه يلقى المعارضة باعتباره بؤرة للفساد .

مع ذلك، سنكون مخادعين تماماً لو تعاملنا مع أحاديث النساء الإسلاميات على أنها مجرد كلام فارغ أو قوالب رنانة. لأن الثورة أحدثت تحولات واضحة، وكانت وراء التواجد الاجتماعى لهؤلاء النساء وراء نشاطهن السياسى والدينى.

وإذا كانت العناصر المكونة للأحداث لم تتغير بصورة عامة فى فترة ما بعد الثورة عما قبلها، فإن بعض الاختلافات الدقيقة جداً تظل محسوسة. من ناحية - وهذا هو المهم - أصبح هناك وعى، لم يعد جزئياً كما كان الحال من قبل يتعلق بجميع المجالات التى تناولناها (الانسان و الاسلام وإيران) ويربط بينها. فالمسألة اذن ليست عملية تجميع، لأن هذه المجالات تشكل وحدة حقيقية «متعددة الأصوات» حسب تعبير «ميلان كونديرا» ومما لا شك فيه أن هذه التوعية كانت مقصورة على حركة النساء الإسلاميات. من ناحية أخرى، وفور زوال نشوة الأسابيع الأولى، أدى قيام حكومة دينية إلى حث النساء - ليس على تقوية المثالية اللازمة للصراع- وإنما على تنمية القياس وفقاً للتحليل التالى: المشاكل والمطالب موجودة والحلول أصبحت أخيراً ممكنة، ويمكن باستخدام العقلانية فى المجالات الثلاث، اتخاذ خطوة إيجابية ومتسقة.

ولقد أتاح البحث الذى شمل نساء اسلاميات فرصة التعرف بشكل أفضل على أوجه التداخل بين هذه المجالات الثلاث. وإن كان لا يمكن وصف أحاديثهن بأنها دينية أو سياسية، لأنها تتجاوز حدود هاتين وترتبط بالواقع اليومى المباشر للنساء المسلمات ومطالبهن المادية. ومرة أخرى نقول انا لم نسع للحصول على تفسير آلى لخضوعهن للنظام الدينى وإنما على ايضاح لمغزى هذا الخضوع. وهكذا ربطنا بين الديناميكية

الاجتماعية والديناميكية الدينية. حيث ترى النساء الاسلاميات انهن عناصر اجتماعية كاملات الأهلية، وتتيح لهن مطالبهن الدينية غالباً فرصة اندماج اجتماعي أكبر. ويبقى أن نتعرف بشكل أفضل علي ديناميكية حركتهن بالتركيز على بعض مكوناتها.



الفصل الثالث

النساء بين الدين واللقاءات

رأينا أن الثورة الإيرانية بلورت نوعين من الرفض: أحدهما اجتماعي والآخر ديني، أسهم تداخلهما الوثيق في دفع ديناميكيتهما المذهلة. وكما أشرنا من قبل، كان محور جميع المطالب هو «مفهوم الحق»، وهو برغم دلالاته الدينية - لأنه مرتبط بالعدالة الإلهية - فهو لا يتحقق إلا اجتماعياً. وهكذا يصبح «الحق» مفهوماً متعدد المعاني، ومبهماً، ويشمل المطالب ذات الطابع الفردي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي والديني دفعة واحدة. وسوف ندرس في الفصول التالية من الكتاب تأثير الأحاديث الرافضة على الممارسات اليومية للنساء في علاقاتهن بالرجال وبالله. من البديهي أن يلعب الرفض الديني دوراً سياسياً. لذا سنقوم بتحليله، في المقام الأول، من خلال أنشطة النساء الإسلامية التي تحظى بالتقدير الأكبر. والسؤال الأول الذي يتبادر إلى الأذهان يتعلق بالعناصر التي يتكون منها الحديث الرافض، ومن أين يستمد شرعيته. ونحن لا نهدف هنا إلى إظهار المنطق الموضوعي الذي يجعل مجموعة ما تتميز عن باقي المجتمع فحسب، وإنما نريد اختبار فعالية هذا المنطق.

مع ذلك نحن لا نعتزم إصدار حكم على مدى قوة الشعور الديني لدى المبحوثات؛ إنما يهدف بحثنا إلى تقديم عناصر تحليلية لأشكال رفضهن مع ثنحية التفسير الثقافي الذي تكون حول المذهب الشيعي من ناحية والتفسير الخاص بالمعالجة الآلية للدين لكي يصبح متمشياً مع العصر ومن أجل الاستيلاء على السلطة، وهو التفسير الذي سيكون مقصوداً على المحرومين بالمعنى الحقيقي والمجازي للكلمة، من ناحية أخرى.

يمكن أن نرى بحق في هذا الرفض تعبيراً عن الصراع بين الأجيال، وبين

الطوائف الاجتماعية، وبين العلمانيين والمتدينين، وبين الطبقات العصرية والتقليدية. حتى لو كان هذا التصنيف صالحاً عند مستوى معين، فهو لا يكفي لتفسير ديناميكية الرفض.

يتم هذا الرفض على مستويين:

- فهو أولاً انتقاد لكل ما هو قديم و«للتقليد الأعمى» وهو موجه بصفة خاصة لكبار السن والآباء.

- وهو أيضاً رفض لجمود المجتمع الإيراني، الذي يتحمل رجال الدين، بوصفهم شديدي التحفظ عموماً، مسئوليتهم عنه.

من المؤكد أن هذين المستويين في الانتقاد ليسا غريبين أحدهما عن الآخر. فالإتهام في تعبير «التقليد الأعمى» ليس موجهاً إلى طبيعة العلاقة بين المؤمن وخالقه بقدر ما هو موجه إلى عدم وجود أثر ديناميكي للعقيدة على الصعيد الاجتماعي.

وينبغي التأكيد هنا على أن الرفض الديني من جانب النساء الإسلاميات يتعلق أساساً بالأنشطة، حيث تتاح للمؤمن - إلى جانب الممارسات الدينية الرئيسية المنصوص عليها بدقة - إمكانية التعبد بقدر أكبر من الحرية. وهذا المجال سيتم استكشافه على نطاق أوسع من جانب الأفراد، بل سيشهد اجتهادات.

والمقصود هنا هي الأنشطة الدينية الجماعية، أو ذات الطابع الاجتماعي مثل الصدقات واللقاءات الدينية (الجلسة، الروضة، السفارة).

ويصف كثير من الكتاب (عشقي، ١٩٨٠؛ ودوبرون، ١٩٧٩) هذه الأنشطة بأنها ممارسات مرتبطة بالدين الشعبي. ومن جانبنا، نحن لا نوافق قط على هذا التقسيم الذي يفصل بين الممارسات الشعبية والثقافة العلمية أو الرسمية. فالصراع أو الجدل لا يدور في مجال ذي قطبين. وثمة عناصر أخرى تلعب دوراً رئيسياً: مثل أساتذة الجامعات، والمعاهد الدينية وأماكن التجمعات الدينية التقليدية، والمؤسسات الدينية الجديدة (مثل المدارس الدينية العصرية)، مما أسماه بعض المؤرخين الفرنسيين «بالوسطاء الثقافيين» الذين أدى تدخلهم إلى تقليص مفهوم «الدين الشعبي» نفسه (المركز القومي للبحث العلمي، ١٩٧٩؛ المركز الجنوبي للتاريخ الاجتماعي للعقليات والثقافات، ١٩٨١).

هذا التقسيم الثنائي إلى شعبي وعلمي (أورسمي) يمكن أن يؤدي في أقصى

الحالات إلى تصور وجود ثقافتين برغم ارتباطهما.

وانتقاد النساء الاسلاميات ليس جذرياً: فهن لا يهلفن الى تغيير كامل، وانما يرغبن في إعادة توجيه الأنشطة وتعديلها، لزيادة فعاليتها وفائدتها. ومع ذلك لم يذكر شئ عن الممارسات الفردية التي تتم في مكان خاص كالصلوات اليومية، برغم أن هذه الصلوات كانت محوراً لواحد من أكبر فصول الفقه ضخامة وهي مادة تدريس إجبارية في الجلسات الدينية التقليدية. فاذا خرجت هذه الممارسات عن النطاق الخاص، يمكن أن تصبح هدفاً لانتقادات لاذعة: «ليس هناك داع لاستهلاك بساط المسجد اذا كان المسلم يجهل حالة الفقر التي يعيش فيها جاره». وهنا نجد مرة أخرى أن الرفض لا ينصب على طبيعة الممارسة الدينية بقدر ما ينسحب على تبعاتها الاجتماعية.

بيد أن موقف النساء الاسلاميات لم يكن سلبياً بحتاً. فقد ظهرت مفاهيم جديدة مثل: المعرفة والادراك والعقل أو المنطق. حيث يتعين على المؤمن (أو المؤمنة) أن يعرف حقائق دينه، ويستوعبها ويتقبلها لأنها منطقية. لقد أصبحت العقلانية أحد المكونات الأساسية للدين، ما لم تكن هي الألف والياء: فقد كان هناك مزج بين الله والمنطق في أحاديث النساء الاسلاميات. وكان المنطق والمعرفة هما الأساس الذي تقوم عليه رؤيتهم. وهذان المفهومان يتجاوزان الايمان المجرد؛ فهما يوضحان الأسباب، التي تجعل الانسان مضطراً للتمسك بالدين، ومشروعية هذا الاختيار. فالعقلانية هي اذن وسيلة لاضفاء المشروعية على العقيدة، وهي أيضا مركز الخضوع لها.

كان وراء إيجابية هذا الموقف، أكثر من بحث حول «التمييز الاجتماعي» (بورديو، ١٩٧٩): فعقلانية المتدين تقترح قوانين ونظماً يمكن أن تكون أساساً للمجتمع وتصنع سعادة الفرد. وفي الوقت نفسه، تتلاقى العقلانية مع المنفعة: فحيثما توجد العقلانية تتحقق المنفعة، والعكس صحيح. ويتجسد تشدد النساء الاسلاميات فيما يتعلق بالممارسات الدينية بصورة جيدة على هذين المقياسين، باعتبارهما علامات معبرة عن الفترة الانتقالية المتمثلة في الثورة الإيرانية.

وبقى أن نعرف اذا كان استنفار العقلانية قد أحدث تحولاً في العلاقة بالدين والنظرة السائدة لها في ايران ما بعد الثورة، من خلال مثالين: الصدقات وأحد أشكال التجمعات الدينية (الجلسات)، سنحاول بهذه الطريقة تعريف مفهومى العقلانية والمنفعة، وتحديد نمط تدخلهما في العلاقات المدروسة ومدى فعاليته. وقد وقع الاختيار على هذين المثالين بالتحديد لأنهما منتشران في المجتمع النسائي الحضري

ولأنهما لم يتعرضا قط لمثل هذا القدر من الانتقاد والاحترام فى آن واحد.
لكن، توخياً للوضوح ولتيسير فهم هذه الخطوة، نود أولاً التذكير ببعض
المعطيات عن المدونات الدينية، تتعلق بموضوعين هما:
الهيكل الايديولوجية العملية والهيكل التنظيمية مع التركيز على
ديناميكياتها الداخلية.

الصور والممارسات الدينية

الدين هو فى الأصل مجموعة من الفروض. فما هو موقف المبحوثات من هذه
الفروض؟ وكيف تنتشر هذه الممارسات أو ما هى سبل تداول المعلومات الدينية؟
بالنسبة للمؤمنين، تنقسم المعلومات الدينية الى مجموعتين أساسيتين:
- «الأصول» التى تشكل القاعدة الايديولوجية وبنية المعتقدات والمعارف
الاسلامية. وهذه الأصول خمسة لدى الشيعة (مقابل ثلاثة فقط لدى السنة). وهى:
التوحيد والنبوة والعدل والإمامة (الايان بالاثنى عشر إماماً) وحساب يوم القيامة.
وهذه الأصول يؤمن بها المسلم العادى والتلميذ فى المدارس الدينية والعالم الاسلامى.
وتجدر الإشارة هنا الى أن «شريعى» وأنصاره بالطبع لا يعترفون بهذا
الاجماع على تساوى الأصول ويشككون فى هذا الاعتقاد. حيث يرى «شريعى»
أن مبدأ الوحدةانية له وضع أولى وأساسى: ومنه تتبع بقية المبادئ. ومحاولة تفسير
المصطلحات التى استخدمها «شريعى» ونتائج جدله يمكن أن تأخذنا بعيداً عن
الإطار الموضوعى لهذا العمل. ويبقى مع ذلك تساؤل حول تأثير وجهة النظر هذه على
الممارسات اليومية للنساء الاسلاميات. حيث لم يشتمل بحثنا على أي مؤشرات لهذه
المسألة.

-«الفروع»: وهى الممارسات والفروض المباشرة والأولية المترتبة على طاعة
الله. ويمكن أن نذكر منها ثمانية هى: الصلاة، الصوم، الزكاة، الحج، الجهاد، الأمر
بالمعروف والنهى عن المنكر. وإذا كانت الأصول، فى رأى عدد كبير من المبحوثات
تنتج عن مجهود عقلى يتضافر فيه البحث مع المعرفة والاقتناع والايان فان الفروع لا
تتطلب إلاالتنفيذ عن طريق المحاكاة، بل تحدثت المبحوثات عن محاكاة مطلقة
(تعبد). وإن كان هذا لم يمنعهن من التفكير المتعمق فى دلالات الفروع التى يظل لها
منطقها الجوهري. وإذا كان هذا المنطق لم يتضح حتى الآن، فلأن الذكاء البشرى

وتطور الانسان لم ينجح فى الكشف عنه: «إننى أعلم الآن لماذا أصلى. لكن لماذا خمس صلوات وليس ست فى اليوم، لست أدرى. وإن كنت مقتنعة بأن لذلك حكمة مازلت أجهلها، لكنى أخضع لها». وهناك نساء يرين فيها مجرد أوامر إلهية يجب تنفيذها دون الاستفسار عنها. لكن، أيا كان استيعاب المبحوثات لهذه الفروع فهن يؤكدن أن سعادة البشر متوقفة على أدائها.

والفروع ليست هى الفروض الوحيدة المطلوبة من المؤمن، لكنها تظل على المستوى النظرى الممارسات الوحيدة الاجبارية التى تربط الانسان بربه. حيث توجد ممارسات أخرى تنظم الحياة اليومية للبشر وعلاقاتهم بذواتهم وبالمجتمع. هناك إذن اطار قياسى للأنشطة اليومية. والتواصل مع الله يتطلب اللجوء الى هذه الممارسات التى نص عليها الدين، والتى نسميها ممارسات غير مباشرة.

هذا التمييز بين الفروع والممارسات غير المباشرة لا يعبر بأى حال عن اختلاف درجة الشعور الدينى، لكنها تسمح بتصنيف أفضل للتحويلات التى طرأت على علاقة الانسان بربه.

هناك كتاب اشتمل على جميع الممارسات الدينية المباشرة وغير المباشرة ويستخدمه المؤمنون (المتعلمون منهم بالطبع) عند الضرورة، هو «توضيح المسائل» وهو «رسالة» أحد المجتهدين للحصول على الدكتوراه فى الشريعة الاسلامية، الذى استطاع نشره فور منحه لقب «مرجع تقليد»، لكى تصبح له دائرة المقلدين الخاصة به؛ وفى اللغة العامية يتحدثون عن هذا المرجع باعتباره «كتاب الأحكام». وتجدر الإشارة هنا الى أن النساء برغم حصولهن على حق التعليم الدينى حتى أعلى درجاته وامكانية حصولهن على لقب دكتور فى الشريعة الاسلامية، إلا إنهن لا يصبحن أبداً «مرجع تقليد». ولقب «مجتهد» فقط هو الذى يمنح المرأة استقلالية فى المواد الدينية، والوحيدة التى وصلت الى هذه الدرجة هى «السيدة أمين» التى توفيت فى عام ١٩٧٧. وعلى أى حال، يبين «كتاب الأحكام» الطقوس الإضافية التى يمكن للمؤمنين ممارستها فى مراحل العمر المختلفة، ويوضح طرق ممارسة الشعائر الأكثر شيوعاً. وهو يعنى بصلات الانسان بربه (الفروع) وبالبشر (الزواج، الميراث) وبنفسه (الغذاء والصحة). يتألف هذا الكتاب أساساً من أربعة فصول تمثل الفقه الاسلامى. بيد أن علماء الشيعة اختلفوا حول التقسيم، وحدثت تعديلات شكلية لا يستهان بها، وأصبح التصنيف يشير الى الحياة الآخرة أى الحياة الروحية، والحياة الدنيا أى الحياة المادية فى المجتمع. والطقوس المتعلقة بالحياة

الأخرة تسمى «العبادات». بينما تسمى الطقوس الخاصة بالحياة المادية للأفراد «المعاملات» وهذه تنقسم الى نوعين: نوع يكون الفرد فيه ايجابياً والنوع الآخر يكون فيه سلبياً. والنوع الأول يمكن توصيفه بأنه معاملات من جانب واحد وتسمى «ايقاعات» (مثل حالة الطلاق في الاسلام) وهناك المعاملات بين طرفين أو عدة أطراف وتسمى «العقود» (مثل الزواج)، أما الفئة الثانية المسماة «الأحكام» فتضم الطقوس التي لا تنتمي الى أى واحدة من الفئات الثلاث السابقة والتي تتسم بعلم وجود التزام من جانب المؤمن. وتشمل هذه الفئة الأحكام القضائية والجزائية والميراث والقواعد الخاصة بالمشروعات والأغذية (مطهرى : ٨٩ - ١٢٣). من العجيب أن الاسم الذي اطلقت عليه النساء على كتاب الفقه - باللغة العامية - ركز فقط على الفصل الذي يكون فيه الفرد سلبياً يخضع للقوانين: فهو كتاب الأحكام!

على أى حال، فإن الأوامر العملية للعبادات تختلف عن الثلاثة أخرى (الأحكام، العقود والايقاعات)، ليس بالنسبة للمبحوثات فحسب وإنما أيضاً لرجال الدين، لأنها تستمد تبريرها من طاعة الله والامتثال لأوامره، بينما فروع الفقه الأخرى، لا توجد فيها هذه «النية» بشكل مباشرة (مدرسى طباطبائي، ١٣٦٢/ ١٩٨٣: ٣١).

وإذاً هذا التنوع في الأحكام والفروض العملية الاسلامية، يوجد تدرج للأوضاع المختلفة. حيث توجد واجبات مفروضة على جميع المؤمنين - الرجال والنساء - مثل الصلوات (عبادات). وهناك ممارسات أخرى محظورة تماماً (الحرام): مثل أكل لحم الخنزير. تأتي بعد ذلك الممارسات التي يوصى بها الدين وتنهى عن مدى التقوى (المستحبات) وهي تستحق الثواب في رأى الناس - وإن كانت غير إجبارية. بعض الأفعال مشروعة لكن يفضل اجتنابها (المكروهات): مثل أكل لحم الأرانب. وأخيراً هناك الأعمال المباحة، التي يترك تنفيذها حسب رغبة المؤمن. هذا الأنواع الخمسة من الواجبات يجب معرفتها والالتزام بها كما هي. وسنرى في الصفحات التالية من هذا الكتاب أن رغبة المبحوثات في إعادة تشكيل بعض الأنشطة - بالنسبة للغالبية العظمى منهن - ركزت على النوع الثالث من الممارسات التي تقوم على الاهتمام بالذات والمجتمع باعتبارها أفضل مدخل لإرضاء الله.

الأحكام العملية للدين لا تستقى مباشرة من القرآن أو تفسيره على يد بعض كبار العلماء، فالفقه الإسلامى له أربعة مصادر: القرآن، والسنة (الأحاديث، أقوال وأفعال النبي والأئمة)، والعقل، والاجماع بين علماء الفقه الإسلامى سواء المعترف

بهم « كمرجع تقليد » أو غير المعترف بهم (مطهرى. ص ١١) من القادرين بفضل أنشطتهم الاجتهادية - على ايضاح الأشكال الملموسة للواجبات الدينية المنصوص عليها في كتبهم ورسائلهم.

من ثم فالمؤمن -عنا المجتهدين -لا يستطيع التعامل مع الفقه الابصورة غير مباشرة، ويجب أن يتصرف، نظرياً، وفقاً لتعليمات أحد مراجع التقليد . فاذا توفى هذا المرجع، يجب على المؤمن أن يختار معلماً آخر من بين المراجع المحدودين (٥ الى ١٠) المعترف بهم في الوقت الراهن. وهكذا تكون للمؤمن حرية اختيار « مرجع التقليد » و« كتاب الفقه » الخاص به. لكن الواقع مختلف بعض الشيء. فمعظم النساء غير متعلّمات. وقد أوضح عدد كبير من المبحوثات أنهن كن لا يعرفن قبل الثورة بوجود مراجع التقليد. وكان اختيار هذا المرجع يستند الى التقاليد الأسرية أو الطائفية. بيد أن هذا الجهل لم يكن منتشرًا بنفس القدر بين أبائهن أو أزواجهن. وهذا يفسر الى حد ما اختيار الإمام الخميني كمرجع تقليد من جانب عدد كبير من المبحوثات بعد الثورة.

وقد يتساءل البعض عن تنوع آراء المراجع المختلفين وتأثيره على جموع المسلمين. لكن مما لا شك فيه أن مبدأ الإجماع قلل من هذا التأثير بشكل ملحوظ. فلم يكن هناك -على الأقل حتى عام ١٩٧٩ -أي خلاف عام حول المسائل الأساسية، خاصة وأن جميع المجتهدين كان عليهم (ولا يزال) الخضوع للإجماع العام. لكن هذا لم يمنع وقوع خلافات، في بعض القضايا التي اعتبرت ثانوية، حول شكل ومضمون بعض الشعائر. على سبيل المثال لم تكن موافقة الأب اجبارية بالضرورة عند زواج الابنة، لكنها مستحبة فقط.

والقول بأن الثورة الإيرانية تعد نقطة تحول حاسمة في التاريخ الديني لايران، هو تحصيل حاصل. لكن الأمر الأصعب هو قياس حجم هذا التغيير بشكل دقيق. ويمكن أن نلاحظ أن الجدل الديني حول بعض المبادئ الشرعية (مثل الملكية الخاصة، ومنع النساء من شغل منصب القاضي) غير الملموسة، تضاعف منذ عام ١٩٧٩ في اطارالتداخل بين السياسة والدين، وهذا الجدل لم يقتصر على رجال السياسة أو الدين وحدهم وإنما شمل المجتمع بمختلف فئاته. وما لا شك فيه أن الساسة استخدموه لتبرير قراراتهم، واستخدمه رجال الدين للدفاع عن الأحكام التي يرون أنهم الأولى بحمايتها. ومع ذلك لم تؤد سيطرة هاتين الطائفتين الى حجب الانتشار الاجتماعي الحقيقي لهذه المبادلات.

وهكذا ترى المبحوثات أن ثمة اختلاف بين المبادئ الشرعية المستمدة مباشرة من الآيات القرآنية وتلك الناتجة عن عملية اجتهادية أو تفسير استقى شرعيته من اجماع علماء المسلمين. ونحن لا نقصد بالطبع اتخاذ موقف من الاجماع، فهذا أمر مستحيل. ومع ذلك فقد سمحت الثورة بالاعتراف ببعض المواقف غير الموحدة، وخير مثال على ذلك الجدل الذي دار حول النساء ومنصب القاضى، والذي سنرجع إليه فيما بعد. وهذا التطور يتناقض في الواقع مع البنية الداخلية للفقعة الشيعى: وإذا كان على مراجع التقليد أن يخضعوا لاجماع العلماء، فهذا لا يمنعهم قط من التعبير عن اختلافهم، مع الاعتراف بأنهم أقلية وعليهم أن يوضحوا فى مؤلفاتهم أن الرأى الذى اتفق عليه إجماع العلماء هو الذى ينبغى الأخذ به.

ومما لاشك فيه أن هذه الحرية الكامنة فى المجالات تأثرت بتقلبات التاريخ فى إيران. فعندما كانت الاشتباكات كثيرة لم يكن من الممكن الفصل فى بعض المناقشات المتعلقة بمنع النساء من شغل منصب القاضى. وهذا لم يمنع النساء من استيعاب الآراء والتفسيرات المتعددة التى صدرت عن رجال الدين فى هذا الصدد.

تندرج الأنشطة الدينية - المكملة للفروض الدينية والتى تسمح بتوثيق الصلات مع الله، لكنها تتميز بطابعها غير الاجبارى - ضمن فئة الأفعال المستحبة. وهى تتعلق بمبادرات اختيارية، ناتجة عن التزام شخصى. وإذا أردنا التحدث عن جزئية الاجبار هنا، يجب أن نعكس المنطق: فالمؤمن أو المؤمنة، بدافع من بعض المطالب أو الاحتياجات الخاصة، يستعينون بوسائل دينية لطلب حاجة معينة من الله.

مع ذلك، فإن قصر الأنشطة الدينية بشكل سريع ومباشر على مجرد تحقيق المطالب والرغبات الفردية سيكون خطأ كبيراً، وتركز المبحوثات على أهمية القدر، ويقصدن به المشيئة الألهية، التى تقدر احتياجات الإنسان أفضل منه نفسه. لكن، حتى لو لم يكن صدق هذه المقولة موضع شك، فهذا لا ينتقص شيئاً من شدة وحساس ممارسات النساء الاسلاميات أو نشاطهن بشكل عام.

ونحن لا يعنينا هنا تأصيل هذه الأنشطة، وعلاقتها الوثيقة (أو الضعيفة) بالنصوص الدينية. وإذا اتخذنا كإطار تحليلى أحاديث النساء الاسلاميات حول ممارساتهن، يمكن أن نركز دراستنا على أسباب استمرارية هذه الممارسات والأهداف المرجوة منها والمخالطات أو الديناميكيات الجديدة الناتجة عنها.

هذه الممارسات قد تكون أسبوعية أو شهرية أو سنوية لكنها فى كل الأحوال تلعب دوراً تزداد أهميته، يوماً بعد يوم، فى حياة النساء الاسلاميات. وإذا كانت

أنشطة هؤلاء متعددة، فإن الأحاديث التي تتعرض لهذه الأنشطة متنوعة كذلك. لكن وسط هذا التنوع تتأكد حقيقة ثابتة: وهى أن النساء الاسلاميات لا يفصلن ممارساتهن الدينية عن مجمل اهتماماتهن الأخرى، بل يجدن فى بعض هذه الممارسات بعداً اجتماعياً أساسياً. ونحن لا نهدف هنا الى التقليل من قيمة البعد الدينى، وإنما دراسة هذه الصلة الخاصة بين الأنشطة الاجتماعية والدينية من خلال أحاديث النساء الاسلاميات.

لذا، تجدر الإشارة، من خلال عباراتهن، الى مدى تأثير سلوكياتهن وطريقة تصرفهن فيما يخص الأنشطة الدينية، ليس بعقيدتهن وحدها وإنما بوضعهن كعناصر اجتماعية مسئولة وأيضاً بادراكهن السياسى القومى الجديد للمستقبل منذ قيام الثورة .

فما هى هذه الأنشطة؟ سنقسمها الى مجموعتين كبيرتين، حسب القائمين بها: سواء أفراد أو جماعات. ونود الإشارة إلى أن هذا التصنيف مصطنع تماماً، اذا وضعنا فى الاعتبار أن ممارسة أى نشاط دينى هى وسيلة للتواصل مع الله. وقد كتب «سابير» يقول «إن الإنسان يستشعر أقوى اللحظات في تجربته الدينية عندما ينفهم فى نشاط جماعى. وحتى أكثر الطقوس انعزالا وانكفاء على الذات- مثل الخلوة الصوفية للقديسين - ما هى السلوكيات يملئها المجتمع» (سابير، ١٩٦٧: ١٩٦). ومع ذلك، لا يكون هذا التقسيم فعالاً إلا بالتركيز على نوعين من التنظيم. وعلى المستوى التجريدى، يتفق هذا التصنيف مع تقسيم دوافع الأنشطة الدينية الى نوعين: دوافع دنيوية ودوافع أخروية. وهكذا فإن لجوء الانسان الى هذه الممارسات يسمع بحل مشاكل الحياة المادية، كما تشكل «ذخيرة» ملائمة لحساب الآخرة. وهذا الاتساق يذكرنا - وفقاً لتعبير «فوقيل» - «بموقف الانسان من الحياة» و«موقفه من الموت».

بيد أن الواقع يخلط الأوراق ويحطم هذه التقسيمات شديدة الجمود. على سبيل المثال، فى الأنشطة الجماعية التى يكون رهانها الأساسى هو تكوين ذخيرة ملائمة للحياة الآخرة، تتخلق شبكات الأفراد حيثما توجد المعارف الدينية وحيثما تتوفر -منذ قيام الثورة- المعلومات الاجتماعية والسياسية. وتظهر علامات التعاون والتضامن، وأيضاً النفوذ والتفرقة الاجتماعية والصراع، كنوع من الربط البشرى بين

الدنيا والآخرة، بين المادى والمعنوى.

لاضير في أن يعبر الانسان عن احتياجاته لحالقه -فهو «أمل المشردين» (أو للأولياء). كل شئ إذن يتم توظيفه لتحقيق سعادة الأفراد، بيد أن هذه السعادة لا يمكن أن تتحقق بشكل فردى، وهى تتوقف وفقاً لكلام النساء الاسلاميات من ناحية على مجهود جماعى غالباً. ومن ناحية أخرى أكدت المبحوثات رفضهن بشدة للسعادة المرتبطة بالحصول على ثروات مادية. يكثر الطامعون فيها أو السعى الى مجد اجتماعى على حساب الآخرين.

هذه المحظورات التى تتلاءم مع اخلاقيات المجتمع الايرانى، تظهر بوضوح فى الأنشطة الدينية: فالمؤمن يجب ألا يعبر أبداً فى مطالبه عن رغبات شخصية، حتى لا يبدو منعزلاً ومستقلاً عن مجتمعه أمام الله. ولو حدث هذا، فإن طلبه سيكون غير مستجاب. وهناك ترتيب محدد يجب احترامه: حيث يجب أن يدعو المرء للمحيطين (الجيران والأسرة والأصدقاء والمرضى والجهلاء) ثم للأمة وأخيراً يجب ألا ينسى المؤمن أنه لا يخاطب الله لكى يحل له مشاكله وإنما لأنه الله (القادر الرحيم). وفى ختام الصلوات أو الطقوس فقط يحق للمؤمن تقرير بعض الدعوات التى تخصه مباشرة.

ومع ذلك فإن الصلة بعالم الدين تتوثق من خلال علاقة فردية تماماً، كما تبين الحكاية التالية: أثناء اجتماع لإحياء ذكرى الشهيد الإمام على، دخلت امرأة ترتعد، وساد هرج ومرج بين الحاضرين، فقد هرعت اليها بعض النساء يطلبن وساطتها لدى الله لتحقيق رغبة معينة، بينما حاولت أخريات أن يهدثن من روعها. أما مسئولة الاجتماع فقدمت لها صيغة «التماس الدعاء» ورجتها أن تدعولها.

من المعروف أن رفض الفردية (أو النفعية عند مخاطبة الله) موجودة بالفعل فى الآداب التقليدية الايرانية. ومع قيام الثورة تأكد هذا السلوك وترسخ لدى النساء الاسلاميات لأنه يجسد رغبة فى مد الأنشطة الدينية خارج النطاق الفردى واضفاء طابع اجتماعى عليها يمكن أن يفسر الطاعة المطلقة لله. وبشكل تقريبي - لاتنا سنرى فيما بعد أن المغزى الحقيقى أكثر عمقاً - يمكن أن نرصد الطابع الشأرى لمثل هذا الحديث الجماعى والمتضامن بالمقارنة لما كان سائداً فى ايران ما قبل الثورة، دون أن نغفل رغبة الحكومة الحالية فى تكريس بعض الممارسات الدينية ذات الطابع الاجتماعى (مثل جمع الصدقات) .. ومنهزم «السعادة» نفسه فضفاض ويجمع بين

الأمر المادية والنفسية و، أخيراً وليس آخراً المعنوية. مما يسمح بفهم سبب تنوع الأنشطة الدينية لكي تعبر عن هذه الجوانب المختلفة.

تختلف المشاركة إذن في نشاط ديني وفقاً لدوافع كل فرد، ووفقاً للمجال المعنى سواء كان دنيوياً أو أخروياً، أي نوع المطالب من أشياء مادية أو معنوية. بيد أن هذا التقسيم ليس جامداً لأنه ليس من السهل دائماً تصنيف الأنشطة الدينية حسب طبيعة الأشياء التي تتيح الحصول عليها. كما لا توجد خطوط فاصلة بين الدنيا والآخرة في أحاديث النساء الإسلاميات، سواء تمت تلبية الاحتياجات أم لا، وحدثت الاستجابة للطلبات أم لا، فالدعاء المستمر لله والأفعال المصاحبة له تكون هي الإطار والسياق الذي تتم فيه المزاوجة بين الماديات والمعنويات، بين ما هو فردي وما هو جماعي.

الأنشطة الدينية الفردية

سنقتصر في هذا الجزء على نوعين من الأنشطة الدينية، يمكن وصفها «بممارسات مفرضة» لأنها تنشأ عن مطالب ملحة ومحددة متصلة بالحياة المادية للمؤمن، ونقصد بها «النذور» و«الصدقات».

توجد بالطبع أنشطة أخرى يمكن ممارستها بشكل فردي، ولا تكون غايتها هي الحياة الدنيا فقط وإنما الآخرة والاستعداد لها. بيد أن هذه الأقل انتظاماً من النوعين السابقين؛ والنصوص الخاصة بها أقل، مما يفتح الباب أمام تعدد المواقف بشأنها.

وهكذا، في إطار الدعوات والصلوات غير الإلزامية، تكتفي بعض النساء بمخاطبة الله «باللغة العامية»؛ وتلجأ أخريات إلى القرآن أو المسبحة، وبلغاً عدد أكبر إلى كتاب المفاتيح، المسمى أيضاً «كتاب الدعاء»، والبعض يرجع إلى كتاب «صحيفة سجادية» أو «نهج البلاغة» والبعض إلى «التفسير» حيث يرين أنه وحده القادر على تعميق الإيمان بفضل المعرفة. كل هذا يتم بالطبع في لحظات معينة من اليوم (خاصة في الصباح بعد الصلاة)، ومن العام (في أيام الأعياد والحداد). أو الأشهر التي تضم أحداثاً دينية (مثل محرم ورمضان).

وهناك أيضاً الزيارات التي تتفاوت في أهميتها. فزيارة الأماكن المدفون فيها أحد الأئمة أو أحد ابنائه «امام زاده» (المعصومون) تختلف عن زيارة مقابر الأشراف (الذين يمتد نسبهم إلى النبي) المعروفين بالتقوى واشعاعهم الديني، والتي تختلف

بدورها عن زيارة مقابر العلماء أو الشيوخ. وزيارة الأماكن الأولى مهمة بالنسبة للمؤمنات، أما زيارة الثانية فليست كذلك إلا بالنسبة لبعضهن. وعلى أى حال فالحج الى مكة هو الفرض الوحيد (لن استطاع اليه سبيلاً). ويأتى بعد ذلك عنصر الموقع، فحسب بُعد المكان، تتردد عليه المؤمنة كل يوم أو كل أسبوع أو بشكل متفرق. ويمكن أن تقوم المرأة بالزيارة بمفردها أو مع أسرتها أو مع مجموعة من صديقاتها. وفى الحالتين الأخيرتين يمكن ربط المنفعة بالترفيه عملاً بمبدأ «الزيارة والسياحة»، دون أن ينتقص ذلك من قيمة الزيارة. لذلك يكن من قبيل المصادفة أن أول مكان للزيارة ورد ذكره على لسان جميع المبحوثات، يقع خارج مدينة طهران، بالقرب من أحد الأنهار فى قلب «جبال البورز» (إمام زاده داود) وليس مدفن (سيد نصر الدين) الواقع جنوبى العاصمة.

بعد قيام الثورة وتطور السوق السوداء، اتسعت جمعية «الزيارة والتجارة» بشكل ملحوظ. وكان شريعتى قد انتقد نشاط هذه الجمعية لكن نمو السوق السوداء للعمليات حال دون توقفها بل لقد دعت اثنتان من المبحوثات الى وقف الزيارات خارج الحدود الإيرانية (بما فيها الحج) خلال مرحلة إعادة البناء، من أجل توفير العملات الضرورية لايران. والمقصود هنا أن مصلحة الدولة لها الأولوية على المصلحة الدينية، وهذا هو ما اسميناه الوعى السياسى الوطنى المستقبلى، حتى لو لم يكن يعنى دائماً الولاء للسلطة الراهنة.

على أى حال، تظل مواقع الزيارات هى أنسب الأماكن التى يتوجه فيها المؤمنون بالدعاء الى الله، ويكون فيها التواصل بين العبد وربه أقوى من أى مكان آخر.

وببقى أن نؤكد أن اختيارنا لهذين النشاطين: النذور والصدقات تم على أساس انتظامهما وصلتهما الوثيقة بموضوع دراستنا وهو: الحياة اليومية للنساء الإسلاميات. وربما يجدر التذكير بأن هذه الممارسات ظلت، قبل الثورة وبعدها، حكراً على النساء وحدهن تقريباً، برغم موافقة الرجال عليها وتمويلهم لها. والتحول الذى طرأ على علاقة النساء بالدين، إذا كان ثمة داع للحديث عنه فى سياق ما بعد الثورة، لا يتعلق بطبيعة هذه الممارسات، ولا رؤيتها الداخلية، ولا الاستراتيجية المزدوجة المتبعة إذا ما من قبل النساء اللاتى يمارسها، وإنما بمغزى الالتزام بها وطبيعته والهدف العام منه، سواء على مستوى الربة أو الدعاء. والديومة تتعلق فيما يبدو بالعلاقات

بين الله والمجتمع، ومع ذلك، تعرضت لاعادة تشكيل.

النذور والصدقات

فى الحالتين، تكون هذه الأنشطة أشبه بالتزامات تعاقدية بين الخالق والمخلوق بناء على اجراء تطوعى من جانب الأخير: فهو يلتزم، مقابل تحقيق رغباته، بتعميق إيمانه وتلبية مطالب الله من خلال القيام بأعمال معينة. هناك اذن، نوع من الضغط على الله ناشئ عن عدم وجود مفاوضات حول التزام كل طرف. كما أن المؤمن لا يتوقع رداً إلهياً على طلبه وإنما يفترض تلبيةه على الفور بسبب مشروعية ودقة الاجراء المتخذ أو الذى يجب اتخاذه. تحدث «بنفينيست» فى هذا الصدد عن الدلالة المبهمة «للنذر»: «هناك مفهومان مختلفان لكلمتى "voveo" و "votum" اللاتينيتين. فالأولى تعنى «تقديم نذر» أى الالتزام بالقيام بشئ معين مثل «بناء معبد» وهو تعهد أمام الله، والثانية تشير الى ما نلتمس من الله تحقيقه فى مقابل ما نتعهد به» (١٩٦٩، الجزء الثانى: ٢٣٥). والتعبير اللاتينى "votum soluere" أى الوفاء بالنذر له مقابل فى اللغة الفارسية (وفى كل لغات الهند الصينية) هو "نذر به كردن كرفتق".

والعرض الإلهى هو بالتأكيد خدمة مطلوبة، لكنه أشبه بنوع من المطالبة تتأكد من خلال القيام بعمل ما أو نية القيام به. وهنا يجب عدم وصف المطالبة بأنها فردية لأن جميع الأعمال التى تؤدى فى سبيل العقيدة الاسلامية لها طابع اجتماعى فى رأى النساء الاسلاميات. ويمكن الاستناد فى ذلك الى آيتين قرآنيتين هما: «فاتقوا الله ما استطعتم واسمعوا واطيعوا وأنفقوا خيراً لأنفسكم ومن يوق شح نفسه، فأولئك هم المفلحون. ان تقرضوا الله قرضاً حسناً يضاعفه لكم ويغفر لكم والله شكور حلیم» (١٦/٦٤ - ١٧).

فكيف وضعت المبحوثات هذه الأنشطة؟ أوضح بعضهن أنها «ممارسات تسمح باقامة صلة مع الله من أجل قضاء حاجاتنا»، فيما تؤكد أخريات، أكثر عدداً، على الطابع الاجتماعى لهذه الأنشطة «فهى وسائل اسلامية لمساعدة الفقراء». وهذا هو نفس المعنى الذى عبر عنه «مارسيل موس» حينما طابق بين انتقال الثروات فى المجتمع وانتقال الأشخاص والحقوق: «الصدقة العربية، مثل الصدقة العبرية، كانت تهدف فى الأصل الى تحقيق العدالة، ثم أصبحت الحسنة المعروفة حالياً» (موس،

١٩٥٠: ١٧٠).

وهناك موقف ثالث يربط بين الموقفين السابقين: «كل مانؤديه للمجتمع، كأنما نقدمه لله. فخدمة الآخرين هي خدمة لله لأنهم مخلوقاته». وهذه الصلة ليست مقصورة بالطبع على الاسلام. حيث أكد مارك اوجيه «تداخل عالم الآلهة مع عالم البشر، والأرض مع السماء التي تعد بعض نباتاتها المقفلة بمثابة نموذج يستخدم بالفعل في الأنشطة الطقسية».

وقبل الاستطراد في ايضاح الانفتاح على المجتمع المتمثل في هذه الأنشطة نود الرجوع الى بعض مظاهرها الأساسية والاستراتيجيات المتبعة من قبل المؤمنين. الهبة والدعاء هما العنصران اللذان تقوم عليهما الأنشطة الدينية. وهما متكاملان الى حد استحالة فصلهما في بعض الأحيان. على أى حال، بالنسبة للصدقات- كما يشير اسمها- تحتل الهبة مكاناً أساسياً، ويتراجع الدعاء الى مرتبة ثانوية، بل يكاد يكون غير موجود من الناحية الشكلية. بالنسبة للنذور، يمكن أن ينقلب الوضع في بعض الحالات، وخاصة عندما يكون تنفيذها مستقلاً عن الأنشطة الأخرى. فما هي قيمة التمييز بين «نذر والصدقة؟ التعبير الفارسي «يهب نذراً» غامض، ويمكن استعمال تعبير ينذر كردن» الذي يعنى «التعهد بتنفيذ شىء»، وأن يأخذ المرء على عاتقه هذه المهمة» في اطار نوع من المبادلة مع الخالق. فهو اذن التزام صريح أمام الله، على أساس المبادلة. وهذا التعبير مرادف لتعبير آخر هو «نذرى دادن» الذي يعنى تحديداً «الوفاء بموضوع التعهد». وهكذا ينظر الى النذر غالباً باعتباره هبة أو بشكل أدق، مقابل لهبة. ومع ذلك فنحن لانقصد الاستهانة بالطابع التكاملى للهبة والدعاء كوسائل للتواصل مع الله ويقول «بنثينيست»: «ان التضحية موجودة دائماً كفعل»، لكن كل «طقس» دينى يصاحبه «دعاء»، إنهما إذن نصفان الطقس المتكامل، ووسيلتان للدخول الى ملكوت الله (١٩٦٩، الجزء الثانى: ٢٤٦).

عندما يصبح الدعاء هو نقطة ارتكاز النذر، فهذا يعنى عادة أمراً من اثنين: أما أن النساء لا يملكن موارد خاصة -كأن يكن طالبات- أو هو نوع من تقسيم النذور تبعاً للطبقات، بشكل غير واع بدون شك لكنه واقعى. فعندما ترغب المؤمنة فى انجاب طفل (ولد غالباً) أو اقتناء منزل، فإن مقابل الهبة يكون كبيراً. ونجاح الأبناء فى الامتحانات يحتل مرتبة متأخرة فى هذا التدرج؛ لكن ينبغى هنا التمييز بين النجاح فى امتحان الالتحاق بالجامعة ونجاح التلاميذ فى نهاية عام دراسى الأمر الذى

لا يحتاج غالباً إلى دعوات. وعند قاعدة هذا التدرج، المستتر والنسبي، نجد غالباً صعوبة في بلوغ بعض الأهداف، علاوة على قيمة النذر ذاته. على سبيل المثال، الغياب الطويل لإبن متطوع على الجبهة يدفع والدته إلى التعهد بتقديم نذور تزداد قيمتها كلما طال الوقت: فقد تتعهد بالصلاة عند ضريح أبو الفضل، ثم تنذر كبشاً.. لكن الأمر لا يصل أبداً إلى حد التضحية بالبساط الذي يجلسون عليه أو المنزل الذي يعيشون فيه! إذن هناك حدود لكل تضحية برغم طابعها المقدس. وتخضع هذه التضحية لشروط يحددها «إيزامبير» فيما يلي: «التضحية الحقيقية يجب أن تراعى المجال الدلالي والنطاق الرمزي والنظام العلمي» (١٩٨٢: ٢٢٦)

إن الهبات ومقابلها أكثر انتشاراً في العائلات المسورة عن العائلات الفقيرة. وهذا لا يرجع فقط إلى الامكانيات الاقتصادية المختلفة للفريقين وإنما لأن هذه الهبات تكون وسيلة للتفوق والتفاخر الاجتماعي، وتندرج في إطار المبادلة الذي حلله "موس". فهل لنا أن نتعجب من هذه الرغبة في التميز؟ يؤكد «بنفنيست» أن كلمة «نذر» في اللغة اليونانية تعني «الدعاء» وأيضاً «التباهي»، حيث ينظر إليه باعتباره «تأكيداً فخماً لتفوق مضمون» (١٩٦٩، الجزء الثاني: ٢٣٧). وأخيراً، قد يصاحب الدعاء - وهذا يحدث كثيراً - تعهد بتقديم هبة. ويتخذ الدعاء عندئذ أشكالاً كثيرة. وهذا التنوع موجود أيضاً بالنسبة للهبة التي يصاحبها دعاء، كأساس للتعهد.

إذا كان ثمة فارق بين هذين النوعين من الممارسات: النذور والصدقات، فهو يتمثل في الاستراتيجية المزدوجة المتبعة من قبل المؤمنين بمجرد تعهدهم بأحد هذين الأمرين. ويمكن في رأينا الحديث عن نوعين من التعهد: الأول «مشروط» ويتعلق بالنذر، والآخر «مباشر» ويتعلق بالصدقات بالنسبة للنذور، سواء كانت مبنية أساساً على الدعاء أو الهبة، فإن تنفيذ التعهد الديني يظل مشروطاً برد إيجابى من جانب الله على الطلب المرفوع. وهكذا نرجع إلى الطبيعة التعاقدية لهذا التبادل الذي يبرر استخدام تعبير «مقابل الهبة». وعلى العكس فإن الصدقات تتبع منهجاً مختلفاً. حيث تصفها النساء الإسلاميات بأنها «إجراء احتياطي» أو طقوس تهدف إلى «رفع البلاء» ويبدأ تعهد المؤمنة بمجرد إعلانها عن النذر. كما يحدث على سبيل المثال عند ذبح كبش بمناسبة ميلاد طفل لكى يتمتع بصحة جيدة، أو عندما ينجو شخص من مرض عضال أو خطر كبير. وتتحدث النساء في هذا الصدد عن «التأمين» حيث تقول

أحدها «لقد أمنت على طفلى منذ مولده لدى حضرة مهدي الإمام الثاني عشر». وهذا يجسد إحدى ملاحظات «موس» الذي يربط بين وفرة الهدايا المقدمة للآلهة ووفرة الثروات الموجودة لدى البشر (١٩٥٠: ١٦٥). وهذه التصرفات يمكن أن تتكرر عند شراء سيارة أو بعد وقوع حادث (ففى حياة كل انسان حادث خطير لحجا منه) وهناك ممارسات وقائية أو للشكر تكون أقل كلفة وأكثر انتظاما: كاعطاء نقود لشخص فقير (أو وضعها فى صناديق الصدقات، التى ظهرت مع قيام الثورة خصيصا لهذا الغرض) فى بداية كل شهر قمرى أو مساء كل يوم خميس.

والأنشطة الدينية الفردية هى إذن وسيلة للتواصل، بشكل مباشر أو بواسطة الأولياء، مع الله وعقد صفقة معه. عن طريق تقديم الكثير من الهبات، للضغط المعنوى على الخالق. وهذه هى اللحظات المناسبة لطلب شىء يتعلق بسعادة الفرد، وان كان لا يغفل المجتمع والناس عموما. وسواء تعلق الأمر بهبة أو دعاء فى إطار نذر أو صدقة، تتجه أذهان المبحوثات على الفور إلى التفكير فى الفائدة التى يمكن جنيها من وراء القيام بهذا النشاط الدينى، وهذه الفائدة تؤدى - فى بعض الأوساط - إلى إهمال الطقوس التقليدية لحساب طقوس أخرى أكثر عصرية. ومع ذلك، فهذا الموقف ليس موحداً، حيث أن بعض الممارسات التقليدية التى توصف بأنها «عديمة الفائدة» لاتزال قائمة.

فكيف يمكن تفسير هذا التضارب؟ إن مفهوم الفائدة موجود لدى جميع النساء... ومن خلاله تسعى النساء الاسلاميات الى تحرير ممارساتهن الدينية واثبات صحتها، وهو وحده الذى يسوغ ويضفى قيمة على امتثالهن للدين وللأوامر السماوية. ويدور الجدل غالبا حول تفسير هذه الفائدة والغموض المترتب عليها. وعدم فائدة طقس ما لاتنبع من طبيعته ذاتها، وانما من مدى تقديره ومضمونه، أو بعبارة أخرى من الغاية المرجوة منه والهدف الذى سيبلغه. وهذا يجعلنا نفهم سبب استمرار أنشطة الأمس الدينية الى يومنا، بقدر ما، ورغم الانتقادات العنيفة التى وجهت للممارسات التقليدية

كما نهدف -من ناحية- الى تحديد مستوى الحديث عن الفائدة الذى يختلف تبعا للأفراد وتحديد أسباب ذلك من ناحية أخرى. وهو حديث، قبل أن ينبثا عن المضمون الحقيقى للممارسات، بعد بمثابة علامة تأكيد وتمييز قائمة على المعرفة، فى اطار تقرير يمكن أن نصفه بالانفتاح على الله. ويمكن أن نؤكد، مع «ليشى شتراوس»

فى تحليله لنظرية المبادلة التى وضعها «موس»، على أن الهبة أصبحت ظاهرة ثانوية بالمقارنة للفائدة من وجهة النظر الذاتية البحتة. والفائدة ليست هى الهدف النهائى للمبادلة، وإنما هى شكل واسع استطاع أفراد مجتمع معين من خلاله ادراك ضرورة لاراعية ذات أسباب خارجية (موس، ١٩٥٠: ٣٨-٣٩).

لذا فإن منطق التعهد الدينى وقيمتة يمكن تحديدهما استناداً الى «فائدة» الفعل- لكن هذا التحديد لا يمكن استخدامه لوضع تعريف ملموس ودقيق. وتجادل طالبة أحياء أرادت تقييم فائدة الدعاء بالمقارنة للهبات، قائلة: «لا طائل فى رأى من إعطاء نقود لشحاذ لأنها لن تنفعه إلا لبعض الوقت ثم يعود الى الاحتياج بمجرد انقاف المبلغ. فضلاً عن أنها ليست مهمتى وإنما مهمة الحكومة أن تلبى احتياجات الفقرا . أما التزامى الدينى فبممكن التعبير عنه من خلال بعض الأفعال التى تقرنى من الله مثل تنمية معلوماتى على المستوى الفكرى». والفعل العقلانى هو ذلك الفعل الذى يقوى الايمان، لأنه يجعل المؤمن أكثر ادراكاً لأسباب خضوعه للقوانين السماوية. وهكذا يصبح تدعيم الايمان ضماناً ورهاناً فى علاقة المسلمين بالله. ثمة انتقادات عنيفة توجه الى السلوكيات الآلية لبعض المؤمنين التقليديين: فتريد جملة (الله أكبر) مائة أو ألف مرة، أحد الممارسات الشائعة باستخدام مسبحة، لا ينفع أحداً، والأفضل أن يعرف المؤمن لماذا يقولها، وفقاً لشرح طالبة الأحياء. والقراءة العادية للقرآن كما يمارسها حتى الآن معظم المؤمنين ليس لها قيمة كبير فى نظر هؤلاء المنتقدين، لقراءة التفسير يمكن أن تكون بديلاً قيماً. ينهى الجمع- وهذا ما تفعله الكثير من المبحوثات - بين قراءة القرآن والتفسير، فالفائدة تعود من الفهم الأفضل، وتعميق وتوسيع المعارف الدينية.

ينهى التوقف عند مفهوم الفائدة هذا فى إطار الممارسات الدينية القائمة على الدعاء. فكل طقس متكرر يمكن وصفه فى الواقع بعدم الفائدة، خاصة وأن مغزى هذا الطقس عند المؤمنين يبتعد كثيراً عن المعنى الحقيقى للنص المنطوق، غير المعروف غالباً. وتبين هنا هذه الصلة المفتحة على الله التى تميز حديث النساء الاسلاميات فى سعيهن الى العقلانية. وقد لقي هذا الموقف اجماعاً من جانب المبحوثات، برغم أن ممارساتهن تبدو مختلفة بعض الشيء. والحديث الذى يسبق على الدعاء فائدة أكبر من الهبة كان أقل تردداً وتواجداً، حيث أن الهبة تظل من الناحية العملية نشاطاً فردياً منتشرأ على نطاق واسع، أما الدعاء- باعتباره طقساً منتظماً غير اجبارى فهو نشاط

جماعى سواء فى شكلة التقليدى أو الراهن.

والهبة لاتكفى وحدها كأساس لحديث نفعى ومنطقى من جانب النساء الاسلاميات حول ممارساتهن الدينية. انها وسيلة يمكن قياس فعاليتها وفائدتها على مستويين: «ماذا نقدم؟» «ولن؟» إذن خاصية الهبة تتمثل فقط فى المنح، نظراً لكثرة الأشياء التى يمكن تقديمها.

فما هى الهبة المعقولة والمفيدة؟ لم يتعلق الجدل بطبيعة الهبات- فهى غالباً ما تكون نقوداً أو طعاماً. وانما باستخدامها. فالهبة يجب ألا تكون «اسرافاً» مثل اضاءة الشموع فى ايران الآن بعد أن انتشرت فيها الاضاءة الكهربائية. فى الماضى كانت للشموع فائدة عامة، كما ذكرت المبحوثات، لأنها كانت تسمح للمارة بالتماس طريقهم ليلاً وقد ولى الآن زمن الشموع الصغيرة الذهبية المتقدة، فقد حلت محلها اللهبات والثريات، حتى فى الأماكن الدينية. بيد أن هذا الاجماع على عدم جدوى استخدام الشموع لم يمنع بعض الشابات- من أنصار شريعتى بالتحديد، ولسبب ما- من امتداح هذه الممارسة خارج اطار النذور، لأن ضوء الشمعة لا يزال يمثل بالنسبة لهن أحد سبل التواصل الروحانى مع الله.

ومسألة الشموع هذه ليست وحدها التى يمكن وصفها بالاسراف وعدم الفائدة. لكنها فى الواقع الوحيدة التى فى سبيلها للاندثار، على الأقل فى المدن. وكان لتدخل السلطات فى الأماكن الدينية من أجل إلغاء الأماكن المخصصة لهذا الغرض، دخل أساسى فى هذا التحول. كما تعرضت عمليات توزيع الحلوى والنقل والتمر (من أجل حل المشاكل) أيضاً لانتقادات عنيفة. الى حد أن بعض المبحوثات وصفن هذه الممارسات من جانب النساء بأنها (خرافات) وكانت الأغلبية أكثر تحفظاً حيث فضلن القيام عموماً بشكل أقل راديكالية، مشيرات الى عدم جدوى هذا التصرف. وهذا الاعتدال يمكن تفسيره، من ناحية أن هذه الممارسات مرتبطة ، لدى البعض، بمناطق معينة وغالباً بفئة اجتماعية بعينها ومن ناحية أخرى، يمكن لشابة مسلمة معزولة عن الشبكات التقليدية للتجمعات الدينية أن تدلى بمثل هذا الحديث الراديكالى لكن الوضع لا يكون كذلك بالنسبة لسيدة متدينة لاتزال مرتبطة بهذه الشبكات ولا تتصور انقطاعها عن ماضيها أو العدول عن ممارساتها الدينية السابقة وادانتها فى الوقت نفسه مما يعرضها للانعزال عن المحيطين بها. وأخيراً هناك اتجاه ايجابى يعترف بأهمية التجربة الشخصية على حساب هذه الإدانات الراديكالية: «فالناس ينجحون فى اقامة

علاقة متميزة بالله عن طريق وسائل شديدة التنوع» وقد صرحت إحدى المبحوثات بانها «ظلت مريضة طوال الأشهر الستة الأولى من زواجها. وهى مقتنعة بأن هذا المرض يرجع الى عدم حرقها لحبوب الاسپند لأن أهل طهران الذى تنتمى اليهم عائلة زوجها لا يعرفون هذه العادة وبالتالي لم يحرقوا هذه الحبوب عند دخول العروس الى منزلها الجديد، كما يحدث فى مسقط رأسها شاهرود (الواقعة فى منطقة سمنان). وقد دعها أسرته مؤخرأ الى منزلهم فى شاهرود وأعادوا الاحتفال باحراق هذه الحبوب. والآن أصبحت أفضل بكثير من ذى قبل». وهى تؤمن حقاً بفائدة هذه الحبوب، لذا تحرقها دائما مما ييسر حياتها. لايمكن لشئ أن يلقى تأثير مثل هذه التجربة الايجابية والشخصية فى الوقت نفسه.

مما لاشك فيه أن هذا الحديث له جانب متساهل للغاية، لكى هذا الجانب صنو لتدرج معين (غير واضح غالبا) بين جماعة المؤمنين: فهناك من استطاعوا أو استطعن أن يعمقوا إيمانهم وينموه بفضل المعرفة، وهناك آخرون وأخريات لم ينجحوا فى ذلك. لذا تؤكد إحدى المبحوثات «انها لاتستطيع الحكم على هذه الممارسات بأنها محض خرافات. لأنها شاركت هى نفسها فيها بقدر ما كان لديها من معلومات فى ذلك الحين، حيث كانت ترى انها الوسيلة المتاحة الوحيدة للتواصل مع الله وللتعبير عن إيمانها وولائها له. وهكذا حصلت من خلالها على ما كانت تصبو إليه. واليوم، أصبحت تعلم أن بعضاً من هذه الممارسات ليس له أى فائدة، لذا أقلعت عنها» وذكرت سيدة اسلامية أخرى استناداً الى احدى الآيات القرآنية، إن الله لا يطالب المؤمن إلا بما يقدر عليه (فالعالم والجاهل، والعاقل والجنون، والمتعلم والأمى غير مطالبين بالتعبير عن إيمانهم بنفس الطريقة).

وحديث التمييز هذا، الذى يعقد مقارنة بماضٍ شخصى يعتبر مدفوعاً بالجهل، وأيضاً بالمؤمنات الأخريات، المحافظات على الاطار الذى يحيطه كثير من الجدل، لايمكن أن تكون له آثار راديكالية، كالتخلص من الممارسات «غير المجدية» تماماً. كما تتدخل فى الواقع الدوافع التى أشرنا إليها من قبل، وأيضاً السياق الاجتماعى والسياسى فى ايران حيث تم اصفاء صبغة دينية على السلطة وتم تسييس الدين مما أثار ردود أفعال متفاوتة ما بين المساندة والتحفظ. فيما يجب أن تستخدم الهبة؟ ما أحلى العطاء، لكن بشرط: أن يوجه الى من يحتاجونه بالفعل، المستضعفين وليس الشحاذين «اننى لا أعطى شيئاً لرجل يمد يده ويريق ماء وجهه لمجرد تلبية احتياجات

مادية». وهكذا فإن الاحتياج المادي، وهو أساس جدوى الهبة الذي يضمن الشرعية على الممارسات السائدة، يجب ألا يعبر عنه المحتاجون أنفسهم، وإنما يتعرف عليه المؤمن بصفة دائمة، من منطلق وعيه بأن العوز هو أحد مشاكل مجتمعه. فعند التعبير عن الحالة الاقتصادية يجب أن يتقابلة أدراك لهذه الحالة في ضمير المؤمن، ومع ذلك، يجب أن نؤكد على أهمية الآداب المتعلقة بحالة الفقر هذه والتي تدفع كلا من الفقير والمحتاج إلى التكتف. فالمحتاج يجب ألا يقدم بنفسه صدقته للفقير، وخاصة إذا كان هذا الفقير يسكن في نفس الحي، وهنا يبرز دور رجال الدين أو حتى الرجال الثقة في الحي (المعتمد المحلي). وهذه نسميها هبة غير مباشرة، التي توازي الهبة المباشرة وأحياناً تتعارض معها، كما سنرى فيما بعد.

وإذا أردنا مزيداً من التحديد، فكل عائلة بها مستضعفون وبها أشرف (من سلالة النسي) يجب أن تكون لهم الأولوية لو كانوا محتاجين. وهناك جنوب طهران، موطن المشردين، المعروف لدى الجميع سواء بالأمس أو اليوم، والذي تسعى الحكومة القائمة لأن تكون معبرة ومدافعة عنه. يجب ألا ننسى أيضاً المساجد التي يضطلع القائمون عليها - وهم غالباً مفوضون من كبار رجال الدين - بجمع هذه الهبات وتوجيهها إلى غايات إسلامية بالطبع.

أخيراً، ومنذ قيام الثورة، أصبحت «صناديق امداد إمام» في متناول أيدي المانحين، والجديد فيها أنها أدت إلى زيادة الهبات غير المباشرة وأيضاً الهبات غير الشخصية أو مجهولة المصدر حيث أن المؤمن يكون بمفرده أمام الصندوق الموضوع في الطريق العام. وسنرى فيما بعد أن هذا التصرف بالتحديد يعبر عن النقاء واكتمال معنى الهبة، وهي أمور على جانب كبير من الأهمية بالنسبة لبعض المبحوثات.

إذا كانت الهبات غير المباشرة ومجهولة المصدر شهدت نمواً، فإن الهبات، المباشرة لم تتخل عن مكانتها بين الممارسات الدينية ولم تفقد شيئاً من جاذبيتها. فلا تزال مبالغ كبيرة تنفق حتى الآن في هذا الإطار وعلى أشخاص لم يعودوا معوزين. وهنا يكتسب مفهوم الفائدة بالغموض من جديد في أحاديث النساء الإسلاميات التعبيرية، وخاصة في طقوس الكباش الذهبية الذي يتم توزيعه على الجيران والأصدقاء أو توزيع الأطعمة الذي يتم غالباً في الحي الذي يقطنه المانح. هذه الممارسات غالباً ما تتعرض لانتقادات عنيفة من جانب بعض النساء الإسلاميات اللاتي يرين أنها اسراف بلا حدود، «اننى لأقهر ولائم أبو الفضل - تعبیر استخدمه شریعتی لانتقاد المعاصرة بأشكالها الجديدة وأماكن تجمع الشباب والعقائد المتعقلة في أنشطة الجماعات

الدينية النسائية التي يغلب عليها العرفية أكثر من التقوى - حيث «اننى أفضل إعطاء نقود للفقراء لكي يستفيدوا بها». وقالت إحدى السيدات «اليوم، أصبح الخروف يوزع في أغلب الأحوال على الجيران، وهم غير محتاجين، أو يتم وضعه في الشلاجات التي حلت محل المستضعفين» والانتقادات لمحت مقصورة على الاسراف وإنما تتسائل عن استغلال المانحين لهذه الهبات، والفائدة الشخصية التي تعود عليهم من ورائها: «اننى أفضل وضع النقود في صندوق الإمداد، لأريح نفسي من عناء التفكير في جدوى هذا التصرف، حيث اننى لا أرغب في تقليد النساء اللاتي يلجأن الى هذه الطريقة على سبيل التفاخر الاجتماعي أو لارضاء غروهن».

وبعض النساء لهن وجهة نظر مختلفة بعض الشيء. فبرغم اعترافهن بصحة هذه الاتهامات، إلا أنهن يرين أن مبدأ العطاء نفسه هو الأهم، أما كانت دوافعه. فالمهم هي الفائدة التي يجنيها الفقراء. «أن يعطى الأغنياء للفقراء، هذا هو ما يهمنا، أما الباقي فالحكم فيه لله». أى أن الله وحده أعلم بالنوايا الخبيثة التي ربما تكون مخفية وراء هذه الممارسات. وبدون ادانة المرائع التي أشرنا اليها آنفاً، يمكن إعادة النظر في بعض الأنشطة الدينية التي تثار حولها جدل حاد مثل «سفرة أبو الفضل». حيث خفضت بعض السيدات من النفقات التي اعتبرنها غير مجدية، على سبيل الحد من الاسراف، لاضفاء العقلانية على هذا الطقس، وبرزت أخريات وفرة الطعام باحترام الناس لأبي الفضل، ابن عم الإمام الحسين الذي استشهد في معركة كربلاء. وأشار البعض، في معرض تبرير وجودهن في أماكن التجمعات والاحتفالات بأن الهدف ليس الحصول على هذه الهبات، لكن المشاركة في الأدعية المصاحبة لها «أن تصبح هذه الأماكن محلاً للقاءات من أجل تعميق الايمان، والتدريب، وليست مقراً للمنافسة النسائية كما كان الوضع في العهد البائد، فهذا أمر لا يمكن الاعتراض عليه» أى أن عنصر الفائدة لا يزال موجوداً.

ومع ذلك، فالتركيز على فائدة أى نشاط لم يؤد الى استبعاد بعض الممارسات التي تضالمت مشروعيتها النفعية لكنها ظلت تلقى تقدير المؤمنين. نحن لا نتحدث إذن عن عمل مفيد لكن عن عمل الخير والثواب. والحكم حينئذ يكون على نوايا المانح الطيبة. تقول ربة أسرة «إن جارتى ملتزمة ضمن نذورها بشراء زوج من الجوارب لى، لذا يتحقق لها دائماً ما تتمناه». ثم تضيف «اننى من الاشراف. وكل عمل خيري يؤدي لنا يكون جزاءه مضاعفاً، بسبب النوايا الطيبة للمانح والوضع الدينى للإنسان الذى يتلقى المساعدة. وتقول مواطنة من مشهد تدعو الله أن يذهب ثواب عملها الى

روح حمايتها التي لم ترها: «إننى ادفع أجرة التاكسى لضيفى مساء كل خميس عندما أصحبهن الى ضريح الامام رضا. وهذه الهبة موجهة الى روح أحد الموتى وهو أمر شائع فى ايران (وخاصة بين مبعوثاتنا)، حيث أن مساء الخميس يخصص غالباً لإحياء ذكرى الموتى. ومع ذلك، فى المثالين السابقين، ترى المبعوثات أن تصرفاتهن معقولة للغاية. أليس الأشراف لهم وضع خاص، أليس من الأفضل تسهيل زيارة بعض الأماكن المقدسة بدلاً من ملء بطون الجيران بالحلوى؟

لم يؤثر اصفاء العقلانية على الممارسات والأنشطة الدينية على صلة أكثر ابهاماً وغموضاً مع الله، فسطوع الشمس فى عز الشتاء أثناء صلاة الجمعة التى تقام فى الهواء الطلق، وتقدم الجنود الايرانيين على الجبهة برغم الحشود الغربية الموالية للعراق مؤشرات على مساندة الله للثورة الايرانية، وفقاً لتفسير صديقتنا خريجة الجامعات الأمريكية. والأسرة مكان مميز بالطبع لتكرار مثل هذه التجربة: «عند زواج شقيقى، أجرينا استخارة (وهو إجراء يقضى بفتح المصحف كيفما اتفق، وعلى ضوء الآيات الموجودة فى الصفحة يمكن تحديد رأى الإلهى فى الموضوع المطروح)، وجاءت النتيجة سلبية فتألمنا كثيراً وعادونا المحاولة مرة أخرى ثم ثالثة وكانت النتيجة هى نفسها فى كل مرة. وبرغم حبنا للفتاة المرشحة، عدلنا عن الزواج. والآن عرفنا السبب! الحمد لله فقد تبين أن هذه الفتاة كانت مجاهدة -من أنصار منظمة مجاهدى الشعب- دون أن ندري».

العقلانية إذن لها حدود، حيث تعطى الأسبقية للمعتقدات الشعبية على التفسير النفعى والايجابى. والاعتقاد بأن أى طيب يؤدي لعائلة النبی ستكون له ثماره، أو أن النوايا الحسنة وحدها تكفى لكى يثاب كل عمل دينى، ليس محل نقاش ويتجاوز أى مفهوم للعقلانية أو الفائدة. ومبدأ الفائدة، الذى يعد مقياساً للعقلانية فى عقيدة النساء الاسلاميات، يعنى بالقطع فاعلية الممارسة الدينية. ويؤكد هذا المبدأ جانباً مهماً من جوانب مجتمع فى مرحلة الانتقال، حين يصبح التغيير حتمياً ولا رجعة فيه. تجدر الإشارة هنا الى التناقض المتمثل فى التركيز على «الفائدة» فالمجتمع الايرانى الحضرى، يتبع سياسة الكتمان فهو لا يقبل اطلاقاً أى تحليل اقتصادى لأسباب الثورة. لأن مثل هذا الشرح يمكن أن يفسد جمال الحركة لشعبية. وهذا الموقف يوازى التحليل الذى أعده «موس» حول الصلة بين الفائدة والمصلحة. حيث كتب يقول «فى الآداب القديمة، كانوا يبحثون عن الخير والمتعة وليس عن الفائدة المادية. وظل

الأمر كذلك حتى انتصر مذهب التجاريين «مركنتية» والعقلانية فتم تطبيق مفهومى الفائدة والفرد اللذين ارتقيا الى مستوى المبادئ» (١٩٥٠ : ٢٧١).

كيف السبيل الى شرح هذه المفارقة، إن لم يكن عن طريق دراسة الوضع الراهن فى المجتمع الايرانى؟ هناك بالطبع الأزمة الاقتصادية التى قثلت فى طواوير التمويل وظهور السوق السوداء. كما أصبح من الصعب على كثير من العائلات تدبير تكاليف التجمعات الدينية والاحتفالات العائلية وتعذر الوفاء بكثير من النذور العادية. وصارت «سفرة أبو الفضل» أكثر ندرة من ذى قبل فى بعض الأوساط. ونشأ عن هذا الوضع احباط مزدوج فلم يعد «الانفاق بغير حساب» الذى كان من السمات الأساسية لأى احتفال ممكنا. أصبح الأفراد أسرى لنظم الحياة اليومية الجديدة وهى «نظم واقعية» بالضرورة من اللقاءات مع العائلة الكبيرة، ومنعت الأفراد من التعرف على أوضاعهم الاجتماعية والتفاخر بأمجاد عائلاتهم. وهناك أيضاً ادراك لتلك الأزمة فى مجتمع يشهد تراجع المنطق الجماعى، حيث يدفع «الاهتمام بالذات» والفائدة الشخصية الأفراد الى إعادة النظر فى المعايير الاجتماعية والمصالح المشتركة. وليس ثمة ما يتناقض هنا مع المعايير الاسلامية، خاصة وأن الفعالية والفائدة والمصلحة غدت مقاييس للحقيقة والعدالة.

يعزى التركيز على الفائدة إذن الى هذا الوضع الواقعى وادراك تلك الحقيقة المعيشة. لهذا السبب بالتحديد تكتسب الأحاديث الدينية، المبنية على منطق نفعى، مشروعية مؤكدة: فهى إحدى مظاهر هذا الوضع الاجتماعى الكيفى. من هنا نستنتج أن «الفائدة» أصبحت هى اللغة الفعالة، وهى تؤدى الى التخلّى عن بعض السلوكيات الدينية والتحول الراديكالى لسلوكيات أخرى، الأمر الذى سيوفر علينا بعض الجهد.

الأنشطة الدينية الجماعية

برغم الأهمية التى أولتها بعض النساء للممارسات الدينية الجماعية، ينبغى التأكيد مجدداً على أن هذه الممارسات ليست ضرورية من وجهة النظر الدينية البحتة. فهى تعد من الأعمال المستحبة التى تتبع الفوز بثواب أكبر. ومن ثم فهى أعمال اختيارية للمؤمنين. وإذا كان ثمة إجبار فهو نابع من المجال الاجتماعى وليس الدينى، وسنحاول فيما بعد تقديم بعض العناصر الايضاحية لذلك. هكذا، فإن الطابع الاختيارى لهذه الممارسات يسمح بجعلها، مع الفارق، استمراراً لأنشطة اجتماعية

أخرى (التعليم والعمل)، من حيث كونها تعبيراً عن ممارسات نسائية خارج الإطار الأسرى، حتى لو كانت تلك الأنشطة الدينية تتمتع بخصوصية حقيقية. فضلاً عن أن طابعها الديني لا يستبعد الدوافع الأخرى المرتبطة بعمق بالميدان الاجتماعي.

وما يجدر أولاً ذكر بعض التطورات التي حدثت منذ الفترة الثورية في هامى ١٩٧٨ - ١٩٧٩. من وجهة نظر ظاهرية يمكن أن نشير إلى حدوث انتعاش حقيقى فى الممارسات الدينية الجماعية على مساحات كبيرة وبعده متزايد من المشاركين فى إطار مميز لنظام ما بعد الثورة. ويمكن أن نتحدث عن اضفاء الطابع الرسمى على هذه الممارسات وأيضاً عن مواكبتها للعصر بشكل ما.

قبل عام ١٩٧٩، وعدا يومين أو ثلاثة خلال شهر محرم كانت تسمح الحكومة فيهما بالمواكب الدينية لأحياء ذكرى استشهاد الإمام الحسين (هل أنها كانت تنظم بنفسها احتفالات الحداد) وأيام أخرى فى شهر رمضان بمناسبة ذكرى وفاة الامام على (تتوقف خلال إذاعة البرامج الموسيقية وتكثر البرامج الدينية، فضلاً عن التعديل النسبى لبرامج الاذاعة والتلفزيون على مدى شهر رمضان، وإذاعة الأذان فى الصباح والمساء تليه تلاوة للقرآن)، لم يكن للممارسات الدينية الجماعية وجود واضح إلا فى داخل الأحياء، فى المساجد أو المنازل. ومع قيام الثورة خرجت هذه الممارسات عن هذا الإطار وانتشرت على نطاق واسع. وتوضع إحدى النساء الاسلاميات ذلك بقولها: «من قبل، كانت اللقاءات الدينية نادرة فى حيننا، والان أصبحت هذه اللقاءات تعقد فى جميع أيام الشهر. وأنا لا أحضر جميع اللقاءات لانى لن أتمكن فى هذه الحالة من رعاية شئون منزلى». فالتعبير إذن كس، لكنه كفى أيضاً. حيث تم تجاوز الإطار السابق، وأصبحت هذه الممارسات تزدهى فى أماكن الثقافة المعاصرة: مثل الجامعة ودور السينما التى تحولت الى مراكز دينية. وأيضاً فى المدارس الدينية التى أنشئت بأعداد كبيرة، والمقابر وأحياناً - عندما يكون عدد المؤمنين كبيراً- فى الشارع نفسه.

قبل الثورة، لم يكن من السهل معرفة أين ومتى تعقد هذه التجمعات، حيث كان الإعلان عنها يقتصر على رفع علم أسود أو أخضر، أو إضاءة مصباح، أو ترك الباب موارباً. والآن، لم تعد هذه الممارسات تتم على استحياء: حيث يستخدم المعطرون مكبرات الصوت للإعلان عنها. وفى اللقاءات الهامة، يتوافد الناس من جميع أنحاء طهران للحضور، ويعلن عنها الراديو ويغطيها التلفزيون والصحافة. إنه الآن نوع من الانتعاش وخرج من الأحياء الى وسط المدينة أو ضواحيها غالباً. وتحدد

ساحات جديدة لكي تقام فيها الشعائر الدينية، وللتعبير في الوقت نفسه عن وحدة الشعب، منها «المصلى» في طهران الذي يستوعب مئات الآلاف من الأشخاص والذي لم يكن يستخدم حتى عام ١٩٨٦ إلا في عيد النضر.

على أي حال فإن التمييز بين مكان تقليدي وآخر رسمي أو معاصر لا يكفي للتدليل على اختلاف الممارسات الدينية التي تؤدي فيهما. فارتباط بعض الأماكن بالسلطة، لا يؤثر إلا على شكل مشاركة المؤمنين، والمظهر العام للقاءات. أما المضمون الحقيقي والعميق للأنشطة الدينية فيظل بدون أي تغيير. وإذا ظهرت دعاوى جديدة في مضمونها الديني، فإنها تأتي من النوعين معاً. وبديهي أننا لا نريد تجاهل تأثير أضواء الصبغة الرسمية أو العصرية على التغيير الذي لحق ببعض الممارسات الدينية، لكن يجب الاعتراف بتشابه تلك الممارسات في النوعين. ومما لا شك فيه أن رقابة السلطة السياسية واضحة في الأماكن الرسمية، وأيضاً يجب عدم الاستهانة بها في الأماكن الأخرى وإن كانت في صور مختلفة. أو بعبارة أخرى، سيكون من الخطأ الاعتقاد بأن الأماكن الرسمية هي وحدها التي تمارس فيها الأنشطة السياسية والثورية. لقد أصبحت الأماكن التقليدية، بعد الثورة، مراكز للاستماع إلى الخطب السياسية الرسمية واستنساخها وفي الوقت نفسه تحديد التوجهات من هذه الخطب.

ولأسباب سياسية وإيديولوجية اجتماعية مختلفة، كانت بعض النساء يفضلن أماكن معينة علي غيرها. لكننا لم نلاحظ أبداً معارضة تصل إلى حد المقاطعة الكاملة، حتى مع وجود انتقادات. على سبيل المثال، أخذت إحدى السيدات التي قلما تشارك في اللقاءات التي تعقد في الأماكن الرسمية، ولا تملك الامكانيات المادية لذلك، توجه اللوم لجارتها التي تترك بيتها وزوجها وأولادها ومسئولياتها «لكي تتسكع في الشوارع» على حد تعبيرها. ومع ذلك فإن نفس السيدة، إذا دعته جارتها مع صديقات أخريات بالحى، لمجدها تتحدث بفخر عن أمسية الأدعية التي قضتها بعيداً عن منزلها في وسط المدينة. واتخذت سيده أخرى، موقفاً معاكساً، فهي تؤكد مباهية على الطابع «الثوري» و«الواعي» لتصرفاتها. وترى أخريات أن هذه المشاركة هي نوع من المعارضة السياسية الإيجابية: «لم تعد صلاة الجمعة مجرد فرصة للتواصل مع الله، إنما مكان للدعاية الرسمية. ورغم اعتراضى على هذا التطور، فأننى لازلت أشارك فيها كلما أمكن، لأننا نعبّر من خلالها عن وحدتنا في مواجهة الغرب».

تتميز الأماكن التقليدية بطابعها الشعبى. بينما تستمد الأماكن الرسمية قوتها من الاقبال الكبير عليها . وبرغم عدم استطاعتنا اجراء تحليل مقارن من وجهة النظر الذاتية للمشاركين، فاننا نريد التأكيد على بعض نقاط التمييز التى استنتجناها. وهى نقاط ستسمح بتفرقة يجب ألا تستهدف الفصل بقدر ما تستهدف الوصل بين النوعين. وستكون هذه هى نقطة الانطلاق لدراسة الأماكن النسائية الصرفة والتى تعد «الجلسة» أحد أشكالها الأساسية.

فيما يلى أهم الاختلافات بين المكان التقليدى والمكان الرسمى التى ينبغى التركيز عليها:

- بسبب أهمية الساحات الرسمية أصبحت مركزاً لتجمع الحشود الضخمة الكبيرة، أما الساحات التقليدية فكانت ملتقى لأفراد ينتمون الى نفس الحى، أو إلى دائرة محدودة.

- النساء يأتين غالباً مع أفراد أسرهن أو وسط مجموعة من الاصدقاء للمشاركة فى اللقاءات الرسمية، فهى إذن رحلات مبرمجة ومنظمة. وبالنسبة للساحات التقليدية، تكون المشاركة فردية وتلقائية.

- الساحة الرسمية توجد غالباً خارج اطار الحياة اليومى (الحى). لكن الساحة التقليدية تكون على العكس ومطروقة تماماً.

- الساحات الرسمية تكون فى معظمها مختلطة، والعكس صحيح بالنسبة للساحات التقليدية. الاستثناء الوحيد المهم هو المسجد، فبرغم الوجود المتزامن للرجال والنساء، يحدث فصل كامل بين الأماكن المخصصة لكلا الجنسين.

- فى الساحات الرسمية، يتولى قيادة الجموع كبار رجال الدين، من ذوى النفوذ السياسى القوى. وإذا حدث وقامت بهذه المهمة امرأة فلا بد أن تكون ذات شهرة محلية أو وطنية (نائبة فى البرلمان أو السيدة كرجي وهى الوحيدة التى حصلت على عضوية مجلس الحكماء). على العكس فى الساحات التقليدية، حيث يتولى القيادة رجل، يشغل غالباً أدنى الدرجات فى سلم رجال الدين، وغير وارد على الإطلاق أن تتولى النساء مثل هذه الأمور.

- فى الساحات التقليدية، يحدث تواصل مكثف بين السلطة الدينية والمشاركات. لكن شيئاً من هذا لا يتم فى الساحات الرسمية، لاستحالة من الناحية المادية، ولأنه غير وارد.

- الساحات الرسمية ميسسة تماماً، عن طريق الخطبة التى تلقى فى بداية

الاحتفال الدينى والهتافات التي تتخللها. لكن فى الساحات التقليدية تكون هذه المهمة أقل وضوحاً، وإن كانت موجودة: حيث تذاع الخطبة القادمة «من فوق»، ويتم تفسيرها لكن الاجماع غير مطلوب بصورة مباشرة.

والأماكن الدينية، سواء كانت رسمية أم تقليدية، تشهد ثلاثة أنواع من الممارسات الأساسية:

(١) الصلاة: والمقصود بها الصلوات اليومية التي يمكن أن تؤدى فى مساجد الأحياء، أو الصلوات الخاصة المرتبطة بأعياد دينية أو بمخاوف ناتجة عن ظواهر سماوية (مثل كسوف الشمس وخسوف القمر)، و صلاة الجمعة التي بدأ الاهتمام بتأديتها جماعة - بالنسبة للغالبية العظمى - مع قيام الثورة. وفى داخل المسجد، تقام الصلوات بقيادة أحد رجال الدين - دائماً رجل - يطلق عليه «پيش نماز» أى الذي يتقدم المصلين وهو ليس إماماً (لأن تعبير إمام لا يستخدم إلا فى صلاة الجمعة). قلة من المبحوثات هن اللاتى يؤدين الصلوات اليومية فى المساجد، وعدد أقل يذهب الى المسجد لتأدية صلاة الجمعة. مع ذلك، ورغم أنهم لا يبالين بالصلاة يومياً فى المسجد، إلا أنهم يرين أن صلاة الجمعة فى المسجد ضرورية، من وجهة نظر سياسية أكثر منها دينية: فالحكومات الأجنبية - فى رأيهم - تعد هذا التجمع الأسبوعى للإيرانيين مؤشراً على نجاح الثورة. كما أن حضورهن لا يعتبر نوعاً من التأييد الأعمى للحكومة.

(٢) إحياء ذكرى الأئمة والأولياء وخصوصاً الذين استشهدوا فى معركة كربلاء (الإمام الحسين ورفاقه): وهذا النشاط الذى يتزعمه الرجال يتم فى المنازل أو المساجد، ومنذ قيام الثورة فى المراكز الدينية الجديدة. وزعماء هذا النشاط ينتمون عادة الى الصف الثانى فى مراتب رجال الدين.

(٣) الجلسة: ويقصد بها اللقاءات الدينية النسائية ذات الأهداف المختلفة. يبدأ برنامج الجلسة غالباً بتحفيظ القرآن عن طريق قراءته بالدور؛ وتقوم بتصحيح أخطاء التلاوة مسئولة معينة. وهناك أيضاً التلاوة التى يستتبعها تفسير لبعض الآيات علاوة على المناقشات حول بعض المسائل الدينية المتنوعة (مثل النظافة والوضوء، والزكاة وغيرها من الأمور المتعلقة بالفروض والممارسات الدينية)، ويستكمل اللقاء بتلاوة دعاء يتم اختياره من كتاب المفاتيح، ثم «الروضة» التى يذكر فيها الحاضرون بعض الأولياء ويبدأون فى النواح فى حضرة الخالق. وهى لحظة

لها خصوصيتها، تلك التي يذكرون فيها الله ومع نهايتها تضاء الأنوار من جديد، فالدموع والعيول يتم في إضاءة خائفة قرب نهاية اللقاء ثم يأتي صوت قائدة المجموعة هادئاً مطمئناً - مع عودة الأنوار - يطلب من الله المغفرة والشفاء للمرضى والنصر للإسلام في الحروب والصبر لعائلات المفقودين، والاستجابة لطلبات المحرومين، ونزول المهدي. ومنذ قيام الثورة، أصبحت هذه اللقاءات تختتم بالنشيد الوطني: «يارب، احفظ لنا الخميني حتى قيام ثورة المهدي». والأهمية المعقودة على هذا الدعاء تختلف - بالطبع - حسب الحجة الدينية (خانوم) المتزعمة الموجودة ففي بعض الحالات، يمتد النشيد ليشمل أبياتاً أخرى بها إيقاع موسيقى تصاحبها ضربات علي الصدر. وفي حالات أخرى تتلى هذه الجملة بدون أي خلفية مصاحبة.

هذه الفئة الأخيرة «الجلسات» هي التي أوليناها اهتماماً خاصاً في إطار تحليلنا للأماكن الجماعية التي تمارس فيها الأنشطة الدينية، ويرجع هذا الاختيار إلى سببين محددين:

لأن الجلسات، على عكس الفئتين الأخريين اللتين ذكرناهما آنفاً، يمكن أن تضطلع بالاشراف على النشاط الديني فيها امرأة. فالنساء على سبيل المثال لا يحق لهن - من وجهة النظر الدينية البحتة - المطالبة بإمامة الصلوات. وتجدر مع ذلك الإشارة إلى ظهور تجديدات تعرضت لانتقادات عنيفة مع قيام الثورة، بمناسبة الأعياد الكبرى مثل عيد الفطر: حيث أصبح في الإمكان أن تجتمع النساء خلف السلطة الدينية الموجودة ويؤدين صلاة شبه جماعية. بيد أن المظهر الجماعي الوحيد في هذا الصلاة هو الصفوف المنتظمة للمؤمنات المتجهة إلى القبلة، دون اتباع القواعد الأخرى لصلاة الجماعة. ونود أن نذكر أيضاً بأن الصف الأول للنساء في المساجد يكون متراجعاً بالمقارنة للصف الأول من الرجال، هذا بغض النظر عن الحدود التي تفصل المناطق المخصصة للجنسين. ولا تستطيع النساء أيضاً المطالبة برئاسة حلقات ذكر الأئمة، حتى ولو كانت هذه المهمة مألوفة لهن.

كما أن حرية النقاش وطرح الأسئلة مكفولان في الجلسات، حتى في صورهما الأكثر تقليدية. والمشاركة والتواصل مطلوبان.

أخيراً، وفي إطار التغييرات التي حدثت بعد الثورة، فإن تنوع الجلسات الذي يعد بالتأكيد محصلة لتزايد الأماكن الجماعية التي تمارس فيها الأنشطة الدينية، لا يخلو من فائدة في نظرنا. ومع ذلك فقد انصب اهتمامنا على هذا التنوع من حيث

الشكل (مكان للابداع والتنظيم النسائي) وليس المضمون (مكان لممارسة الطقوس الدينية). فضلاً عن تخصص بعض الجلسات في هذا النشاط أو ذاك، مما تطلب تعديل التسمية لكي تعبر بوضوح عن هذه الفروق، فنجد جلسة ختم أنعام (التي تخصصت في دراسة آية قرآنية طويلة) وجلسة دعاء توسل ودعاء كميل (للتأكد ودعاء نديه) (التي تتناول ثلاثة أنواع من الأدعية موجودة في كتاب المفاتيح وهي تعقد بالترتيب أيام الثلاثاء مساءً والخميس مساءً والجمعة صباحاً) وهناك جلسة درس القرآن. هذه الأنشطة تمارس أيضاً بانتظام في الأماكن الرسمية لكن مسمياتها تختلف، فلا تسمى جلسة، ويكون الحضور مختلطاً وتنقلها غالباً الاذاعة والتلفزيون.

هناك بعض اللقاءات، تسمى أيضاً جلسة، لكنها تختلف عن الجلسات العامة التي وصفناها من قبل. ويكون التركيز في هذه اللقاءات على تحليل موضوعات القرآن، استناداً إلى دراسة التفاسير المختلفة وامكانية عقد مقارنات بينها. وهي تهدف إلى تنمية وتعميق المعرفة بالقرآن واستيعابه بقدر الامكان، من أجل توثيق الصلات بالدين. ومثل هذه اللقاءات قليلة وغير منتظمة مما يجعلها غير مؤثرة على دراستنا فضلاً عن أن حضورها غير متاح للعامة. كما أن عمرها لا يكون طويلاً، في رأينا. ثمة ملاحظة أخيرة نريد طرحها: أيا كانت غايات هذه الجلسات، فهي ليست ذات طابع نسائي - من حيث مضمونها - ولن تختلف كثيراً سواء حضرها رجال أو نساء.

قد يهتم المرء بالأنشطة الدينية الفعالة في مثل هذه الأماكن، ويتحول ما بعد الثورة، لكن الأهم في رأينا هو التساؤل عن سبب وجودها. وإذا أردنا طرح هذا السؤال بصورة أكثر استفزازية: ألا يعبر وجود هذه الجلسات عن مجرد رغبة في تداول الثقافة الدينية التقليدية؟ لقد اهتم ر. و أو فرنيا (١٩٧٢) بالبحث عن أصول هذه اللقاءات الدينية النسائية في العراق فكشفا عن أهدافها المعارضة والمقاومة للحكم العثماني في القرن السادس عشر. وهما يعتقدان أن هذه اللقاءات ليس لها أي أساس ديني مستوحى من القرآن أو السنة. فهل تنم هذه اللقاءات عن مرونة الاسلام أو تعبر عن ملامح من الثقافات المحلية؟ لا يمكننا الإجابة عن هذا السؤال الآن. على أي حال، فإن هذه الجلسات عبارة عن شبكات من الأفراد تطبق نظاماً صارماً يقوم على تفاوت الوضع والنفوذ الاجتماعي لأعضائه وهو يخرج أحياناً عن أهدافه ويورط المشاركات

فى استراتيجيات مختلفة. حيث تتحول الاماكن المخصصة للأنشطة الدينية فى المقام الأول الى مراكز تظهر فيها أحيانا دعاوى التغيير، وتناقضات بين الأجيال، وأحيانا بينها وبين السلطة السياسية أو الجهاز الدينى. لذا فانها تصبح أحيانا أماكن للتعبير الحر.

وفقا للتقاليد، تعقد الجلسات أسبوعيا وأحيانا مرة كل شهر. ويكون شهر رمضان وحده هو الاستثناء: حيث تعقد الجلسات يوميا وتركز على تلاوة القرآن، على أن يختم كله مع نهاية الشهر. وتعقد الجلسات فى مواعيد متفاوتة، أكثرها فى فترة بعد الظهر. وهناك أيضا فروق بين الصيف والشتاء. ومنذ قيام الثورة أصبحت هذه اللقاءات تتم فى المساء أحيانا اذا كانت الحجة مرتبطة فى فترة ما بعد الظهر. وهذه ظاهرة جديدة، وغالبا ما تبرر الحجة ذلك بقولها أنها تكون فى خدمة الثورة طوال النهار. ولا توجد قاعدة مطلقة بالنسبة للمكان: فقد يكون ثابتا أو على العكس متغيرا مع البقاء داخل الحى. واذا كان المكان ثابتا فهناك احتمالان: اذا كانت الجلسة تعقد لدى سيدة أخرى غير الحجة الدينية، فهى غالبا ما تكون شهرية (يوم ١ أو ٨ أو ١٥ من كل شهر قمرى) وتكون نتيجة لنذر مستجاب. واذا كانت الحجة الدينية هى التى تستضيف الجلسة، فغالبا ما يكون ذلك لتحقيق مزيد من الشهرة، ويكون التعليق حينئذ «انه عمل يقربها من الله».

وقد حدثت تغييرات كثيرة بعد قيام الثورة، أكثرها أهمية تتعلق بإمكان عقد الجلسات. حيث يمكننا الحديث عن «تشتت» جغرافى نسبى. لقد أصبحت اللقاءات ذات المقرر المتغير غير ملتزمة بحدود الحى ويمكن أن تنتقل من منطقة الى أخرى، وهذا يرجع غالبا الى انتقالات أهل الحضر الداخلية التى شهدتها طهران بعد عام ١٩٧٩ (هو ركاد، ١٩٨٧). ولمواجهة هذا الوضع الجديد، كان يتم استئجار سيارات اوتوبيس أو أجرة. قد يتسائل البعض بالتأكيد عن يتحمل هذه التكاليف، لكن لأن أن هذا التحول حديث نسبيا، فقد تم تجنيد بعض الرجال للقيام بهذه المهمة، وأصبح من الشائع أن نرى المشاركات وقد نظمن أنفسهن للانتقال الى مكان الجلسة اللقاء عن طريق باستخدام الامكانيات المتوفرة داخل الشبكة ودون أن يدفعن أى نقود.

هناك ثلاث فئات من المشاركات فى الجلسات.

- المضيغة: التى توفر مكانا لاستقبال المشاركات، وهو غالبا منزلهن. وأحيانا- وهو الأكثر شيوعا بعد الثورة -تحتجز المضيغة قاعة أكثر اتساعا ومزودة

بتجهيزات صوتية لتعقد فيها الجلسات على أن تتحمل هي كافة التكاليف، أو تظل مجهولة تماماً، كما هو الحال مع المؤسسات المختلفة .

- وهناك الجمهور الذى يأتى للمشاركة فى ممارسة هذا النشاط الدينى والاستفادة منه. ويتفاوت عدده بشكل ملحوظ، تبعاً للجلسة ومدتها لكنه غالباً يتراوح بين ٣٠ و ٧٠ سيدة. وتجذب أيام الأعياد الكبرى والحداد عدداً أكبر من المشاركات.

- الحجة الدينية التى تدير الأنشطة المختلفة للجلسة، وسنعود للحديث عنها بإسهاب فيما بعد.

تؤثر هذه الفئات الثلاث بشكل ملحوظ على ديناميكية الجلسة، وعلاوة على المهمة الأساسية لكل فئة، لا يمكن أن نغفل المبادرات الهامشية أو المكملية التى لا تنفصم عن المهام الأساسية.

المضيضة

التعبير الفارسى «بانى» يجعل المضيضة بمثابة عماد الجلسة فهى الشخص الذى يتيح فرصة الاعتقاد، وهى تكتسب بهذه الصفة حق وميزة عند الدعاء لها لكى يحقق الله لها أمانيتها. وضع المضيضة المتميز وأهمية دورها يحملاتها مسئولية مزدوجة عند استقبال حضور الجلسة، اللاتى سيلتزم بالطقوس الخاصة التى ستحددها لهم. والقاعة التى سيجلس فيها النساء يجب أن تجهز بحيث اذا اختفت المقاعد أو قمت ازاحتها فى أحد الأركان لتوفير أكبر عدد ممكن من الأماكن، يجب أن تشهد الأبسطة والثريات والستائر والزخارف على الوضع الاجتماعى للمضيضة ومدى ثرائها، ولا يمكن طبعاً أن نتصور استضافة بدون تقديم شاي على الأقل وغالباً الفواكه والحلوى فى ختام اللقاء. هذا مثال جيد على ما يسميه علماء الانثروبولوجيا «التبادل الاحتفالى». والمصادفة لا تلعب دوراً غالباً فى هذه اللقاءات، فكل شئ محسوب من اختيار نوع الفاكهة وجودتها الى الصينية التى تقدم عليها. والعبء الملقى على عاتق المضيضة يكون حقيقياً وأحياناً ضخماً وهى تتحمله فى العادة بحماس وهمة. ويتمثل أحد الرهانات فى الصفات التى ستخلعها عليها المشاركات بعد خروجهن من منزلها حيث سيتمدحن كرمها وثراها وحضورها الاجتماعى. وفى المقابل، يفسر هذا الرهان لماذا ترفض بعض السيدات استضافة الجلسات فى منازلهن: «أينما أذهب أجد قاعات

كبيرة وستائر جميلة وأبسطة فخمة فماذا أفعل أنا بأطباقى وأكوابى الأربعة، لا .. لا يمكننى أبداً استضافة احدى الجلسات.»

وبالنسبة لهذه السيدة التى لاتعد أكثر الحاضرات فقراً، فإن هذه الاستحالة لا تعنى انها تشعر بالخزى بسبب فقرها بالمقارنة للأخريات. لأن معظم هؤلاء على نفس مستواها وليس لهن خيار فى ذلك، وهى مدركة لهذا. ومع ذلك فالرفض قائم ويجب توضيحه. وبالنسبة لنا فنحن نرى أن رد الفعل هذا هو محصلة وضوح فى الرؤية لمستواها الاجتماعى وهو طريقة للمحافظة على هذا المستوى فى الجلسات بالمقارنة بغالبية النساء من ذوات الموارد المقاربة وأقلية ذات مستوى اجتماعى أعلى، تسعى هذه السيدة للتشبه بهن. والتطلع الى وضع اجتماعى متميز يأتى كنتيجة للصلات مع العائلة الكبيرة التى تقطن الأحياء المجاورة.

هذا الموقف متصل أيضاً بإيضاح تلقائى ذكرته احدى المضيفات لبعض المقربين لها فى ختام أحد اللقاءات، وهو يتعلق بنوعية الكريز الذى تم تقديمه: «لقد أردت (تقصد كنت أستطيع) شراء كريز درجة أولى، لكننى رأيت اننى لو قدمت ما هو متاح بالنسبة لى، فإن السيدات ذوات المستوى الأقل سيخجلن من استضافة الجلسة». اذا كانت هذه السيدة تظهر بذلك حرصها على حسن سير الجلسات، فهى أيضاً تريد تجنب الملاحظات حول ثرائها الفعلى (المختلف قليلاً عن غالبية الحضور) لأن تقديم الفواكه حتى لو كانت من الدرجة الثانية يعد كرمًا كبيراً.

وهكذا تعرض المضيغة نفسها بملء رغبتها لحكم وتقييم المشاركات. والرهان بالنسبة لها يتمثل بالتأكيد فى تعاونها مع شبكات جديدة تشارك عضواتها فى جلساتها، مما يجعل شهرتها تزداد، وتؤكد خاصة لو انضم أفراد آخرون من أهل البيت الى اللقاء. من بين علامات الثراء الخارجية، نجد علاقات المصاهرة التى تربط العائلة النواة بعائلات أخرى، وتجعل من الصلة بين أفراد العائلة الكبيرة وسيلة للحصول على الشرعية والتقدير، تستثمر فيها العائلة وجاقتها للفوز باعتراف المجتمع.

الحضور

ما يهمنا هنا، ليس الفروق بين المشاركات فى اللقاءات، وإنما قدرتهن على تحقيق ذواتهن والتعبير عنها و ديناميكيتهن. فالحضور هن نقطة الاتصال بين الخارج والداخل ويجب أن يعبرن عن هذين النظامين. وهى مهمة دقيقة لم تغفلها المشاركات

قط، عكس مظهر هذه الأماكن الذي يوحي بأنها امتداد للماضي. وسنرى كيف استطاع هذا الجمهور، المعروف في أحسن الأحوال بدوره كمنفذ أعمى للمبادئ، السماوية التي يتم تداولها في هذه اللقاءات، أن يفرض على الأقل روحاً جديدة، في انتظار حدوث تغييرات حقيقية تظل على الدوام أقل من تطلعاته. لذا يصبح تضييع الوقت في دراسة البنية الداخلية للجلسات أمراً غير ذي جدوى.

والمفاضلة بين الجمهور تتم وفقاً للنظام الداخلي للمكان الذي تعقد فيه الجلسات حيث يتوافد الحاضرون على قاعة يتم إخلاؤها لهذه المناسبة. ورغم رفع الأثاث والأشياء التي قد تزحم المكان إلا أن القاعة لا تفقد أبداً هويتها. حيث يتم توزيع بعض الوسادات على الأرض، وفي الوسط، في أبعد نقطة عن الباب، يخصص مكان للحجة الدينية، يتميز غالباً بوجود منضدة صغيرة منخفضة مغطاة بمفرش وعليها كتب دينية وإلى جوارها حاشية صغيرة أو مقعد حسب رغبة الحجة الدينية وحسب امكانيات المضييفة طبعاً. وهكذا تنقسم القاعة إلى نصفين: نصف بجوار الحجة في مواجهة الباب حيث يوجد عدد كبير من الوسائد، ونصف بجوار الباب يكون في الغالب ممراً ومكاناً للثرثرة.

تقسيم القاعة إلى جزئين يتمشى فيما يبدو مع النظرة الطبقيّة للأماكن والمجتمع في إيران: فهناك مناطق «فوق» ومناطق «تحت» في القرى تسمى هكذا تبعاً لتوزيع المياه، الأمر الذي أدى إلى تاريخ طويل من الصراعات؛ وهناك جنوب وشمال طهران، وهو التقسيم الذي يغذيه باستمرار الزعماء الحاليون حيث يصفون أنفسهم بأنهم المتحدثون باسم الجنوب.

وإذا كانت مناطق «فوق» متميزة فمناطق «تحت» لا تفتقر تماماً إلى الأهمية في نظر سكانها. بل قد يدافع عنها البعض للتعبير عن معارضتهم لمن يسكنون «فوق». «إنني أجد دائماً مكاناً لي لأنني أجلس بالقرب من الباب، ولست مثل الأخريات اللاتي يتصارعن على الجلوس «فوق»، كما لو كانوا يوزعون هناك الحلوى». هذا ما قالته سيدة وحيدة لا تنتمي إلى دوائر الصديقات المشاركات في الجلسات. وتستطرد هذه السيدة قائلة «المهم هو أن أسمع» بينما تهرأ أخريات سعيهن للحصول على مكان في «فوق» برغبتهم في تجنب ثرثرة السيدات الجالسات بالقرب من الباب: «لا يمكن لأحد أن يسمع شيئاً أو يعي شيئاً إذا وصل متأخراً واضطر للجلوس «تحت»، لأن النساء هناك ثرارات للغاية. اننا لانأتى إلى الجلسة للثرثرة وإنما للاستماع إلى

ما تقولُه الحجة الدينية واستيعابه». فالمناطق التحتية تضم اذن جمهوراً هامشياً: وهن غالباً سيدات وحيدات منعزلات عن دوائر العلاقات التى تحكمها قاعدة التضامن (فهن يأتين معاً أو على الأقل، يحجزن أماكن لصديقاتهن اللاتى يصلن متأخرات، كما لو كانت هذه اللقاءات تتم بانتظام).

ومع ذلك، تعد أحياناً مجموعة من الأماكن، فى وسط القاعة، اذا كانت الأماكن المتوفرة بعيدة جداً عن الحجة الدينية، أو عندما يكون عدد المشاركات كبيراً بدرجة واضحة. يبد أن هذه الأماكن لاتلقى اقبالاً كبيراً: حيث يتعين عليهن أن يجلسن لمدة ساعتين أو ثلاث ساعات متواصلة دون أن يجدن جداراً يستندن اليه. وتشير بعض النساء الى أسباب أخرى لعدم اقبالهن على هذه الأماكن «لأن الجالس فيها يكون محط أنظار جميع الحاضرين» أو سبب آخر أكثر غرابة «لا أريد أن أكون فجلة فى الحقل».

أما الأماكن العصرية، فيتم ترتيب مقاعدها فى صفوف منتظمة، وبالتالى يكون الاشراف على سلوك وتصرفات جميع الحاضرات موحداً ومتماثلاً. لكن الوقت الذى ستصبح فيه مثل هذه الأماكن هى مراكز التجمع النسائى الوحيدة لا يزال بعيداً. وبغض النظر عن التدرج الذى يفرضه المكان يمكن بسهولة تمييز الفئات التالية من النساء:

- هناك بالطبع المسنات. اللاتى لا يعمل لهن حساب. وهن غالباً أميات ويجسدن بصورة مقبولة درجة المشاركة «صفر» فى الجلسات.

- وهناك بعد ذلك الدائرة الاجتماعية للمضيضة، التى تضم معارفها وأقاربها، والتى تستغل صفتها المتميزة لتحتل مكانها بالقرب من الحجة الدينية التى ترأس الاجتماع.

- والقارئات المعروفات بقدرتهن على تلاوة القرآن، اللاتى تلجأ اليهن رئيسة الاجتماع لكى يتناوين معها قراءة الآيات أو الأدعية، التى تستغرق فى بعض الأحيان ساعتين أو ثلاث ساعات بدون توقف (مثل ختم الأنعام - القرآن: ٦، أو «جوشن كبير» من كتاب المفاتيح التى تتلى فى مناسبات الحداد). وتجدر الإشارة الى أن هذا الشرف لا يمنح لكل من تملك القدرة على القيام بهذا العمل، على عكس ما يحدث فى الدروس التى تسبق الجلسات أحياناً، حيث تقرأ كل سيدة حاضرة فى دورها وبدون أى تمييز.

- وهناك جماعة أخرى يمكن ملاحظتها بسهولة هى جماعة السيدات

الميسورات (يكون من بينهن بعض القارئات) اللاتى يظهر تميزهن الاجتماعى بوضوح. فالملابس والحلى والذوق غالباً ما تكون علامات على مكانتهن فى السلم الاجتماعى. وفى أغلب الحالات، يستضفن هن الجلسات ويصبحن مضيفات، وهكذا يسمح اللقاء بتقييم المنزلة الاجتماعية للمشاركات الأخريات وتحديد مكانتهن.

- وهناك أخيراً مجموعة يمكن تسميتها «مشتغلات التريكو». هؤلاء يفضلن الاستفادة بوقت الجلسات لانجاز أعمال أخرى مما يجعلهن عرضة للنقد العنيف فى بعض الجلسات، أو يلقين ترحيباً فى جلسات أخرى. وتقول حجة دينية اشتهرت بمعارضتها لمثل هؤلاء، وبأنها لا تجتذب الا العناصر الجيدة: «أحب الذهاب الى جلسات مدام «س». فهى تفرض نظاماً فى جلستها يشعر معه المرء بالراحة، فلاثرثرة ولاشغل تريكو طوال اللقاء، والسيدات يحضرن جلساتها بأبهى ثيابهن، وهن سيدات طيبات ويختلفن عن جاراتى المترهلات المبهذلات».

مع قيام الثورة، أضيفت الى الفئات السابقة، فئتان جديدتان، وإن كان حضورهما غير منتظم:

- أمهات الشهداء، اللاتى تتم تحييتهن عند دخولهن بعض الجلسات، بصيغ دينية خاصة.

- والثوريات اللاتى قد يعبرن عن مساندتهن للثورة الاسلامية باطلاق بعض الهتافات. وبعضهن يرتدين الزى الإسلامى ويرفضن ارتداء الحلى عند حضور الجلسات، لاثبات تمسكهن بالمبادئ الثورية الكبرى: البساطة والتواضع. والبعض الآخر، ثوريات أيضاً، لكنهن لا يتخلين عن الحلى والملابس المنتقاة، برغم تعدد أنشطتهن على طريق الايمان.

الحجة الدينية

هى التى تدير أنشطة التقوى داخل الجلسات وتشرف عليها، وهى تستمد هذا الوضع عند قمة هرم الجلسة، والذي يرتب حقوقاً وامتيازات، من شرعيتها الدينية.

وكما قلنا من قبل فالمكان الذى تشغله الحجة فى الجلسة يمكن تمييزه ببعض الأشياء التى تحيط بها. وللتعبير عن احترام الحاضرات للحجة، فإنهن يتلون بعض الأدعية ويقفن عند دخولها.

وباعتبارها الرئيسة، فالحجة لها حق الكلام، وحق اعطاء الكلمة أو سحبها. وهذا الحق، عندما يستخدم بحنكة، يقوى التنظيم الداخلى للجلسة. ونظراً لوضعها الذى يحظى بالتقدير فالحجة الدينية تغمر الجالسات حولها بفيض من بهائها. لذا يصبح الجلوس الى جوارها والتحاور معها، رهاناً بالنسبة للنساء الحاضرات اللاتى يرغبن فى اكتساب وضع أفضل فى الجلسة. ومن هذا المنطلق تحظى بعض السيدات اللاتى يرافقن الحجة فى لقاءاتها المتعددة ببعض الامتيازات .

لابأس من التساؤل عن طبيعة هذه الشرعية الدينية. وإن كان أصلها ومصدرها غامضين فى الواقع، لذا يصعب تناولهما. بيد أن هذا الغموض بدلاً من أن يضعف هذه الشرعية، يعززها أكثر وأكثر. ويبدو أن أساسها يتمثل فى معرفة مقدسة يمكن نقلها بوسيلتين:

القراءة: يمكن لابنة أو زوجة أو شقيقة أحد كبار رجال الدين أن تكتسب بحكم القراءة شرعية دينية، وهذه الشرعية ارتبطت أيضاً بالسياسة بعد الثورة. حيث تم انتخاب ابنة «الأب طلقانى» نائبة فى أول برلمان، وانتخبت السيدة رجائى (زوجة ثانى رئيس للمجهورية الذى استشهد فيما بعد) نائبة فى ثانى برلمان. وهذه الشرعية بحكم القراءة، التى كانت سائدة أيضاً فى فترة حكم آل بهلوى (بيل وليد، ١٩٧٩: ٩٥-٩٦) لم تلق معارضة فى ظل حكم الجمهورية الاسلامية، بل لقيت دعماً، كما يتضح من الدور الذى لعبه لمجل الإمام الخمينى، وشقيق رفسنجانى على رأس جهاز التلفزيون وكذلك أشقاء خاميناي الذين الذى أصبحوا نواباً فى البرلمان.

يمكن تحصيل المعارف الدينية بالتدريب والدراسة الدينية. والطابع المقدس لهذه المعرفة لا يقتصر على مكوناتها وإنما يمكن اكتسابه بالاتصال برجال الدين الأكثر علماً، من خلال تعليم يكون مقصوداً فقط على بضعة أفراد. وهذه الدروس تكون أسبوعية غالباً، ويعتمد تنظيمها على الالتزام الشفهى لرجل الدين ازاء تلاميذه من المتطوعين. ويتم اختيار هؤلاء غالباً من بين المقربين لرجل الدين، أو بتوصية من أحد زملائه. باختصار، يكون عدد التلاميذ محدوداً والالتحاق برغم عدم صعوبة اجراءاته (حيث لا يتطلب تعهداً ولا تسجيلاً) أمر غير مؤكد. ويمكن أن تستمر هذه الدروس على مدى خمسة عشر أو عشرين عاماً، مع بعض الإجازات المسموح بها لمشروعيتها مثل الحمل..

ويمكن أن نلاحظ أن هذه الشرعية الدينية تعتمد على المعرفة، كما تعتمد

أيضاً على صلة شديدة التميز واعتراف. واستخدام المصطلحات العصرية (المرتبط بالتعليم الجامعي) لم يغير قط من الطابع الفامض لاكتساب الشرعية الدينية طالما أن احتمالات الالتحاق بالجامعة لا تزال محدودة للغاية، مما جعلها امتيازاً.

وهكذا تصبح المعرفة المقدسة للحجة الدينية مستمدة من صلات متميزة بكبار رجال الدين، الأمر الذي يفوق في أهميته حجم هذه المعرفة. وهي تتجسد في الجلسات من خلال المهمة التي تضطلع بها الحجة والدور الذي يوكل اليها: قراءة القرآن وترجمة بعض آياته. أما استخدام التفسير، الذي بات غير منتظم منذ قيام الثورة، فيضفى على هذه الترجمة طابعاً أقل أو أكثر علماً حسب الحجة نفسها. لأن فهم التفاسير وخاصة أكثرها انتشاراً، وهو تفسير العلامة طباطبائي الذي يقع في ٣٢ جزءاً، ليس ميسراً لجميع الحاضرات، برغم أنه مكتوب باللغة الفارسية، فحتى الحاصلات على البكالوريا ينبغي عليهن تلقي دروس تمهيدية قبل قراءة هذا العمل. وهناك كتب ترجع اليها الحجة أثناء الجلسة: مثل كتاب توضيح المسائل، وهو رسالة دكتوراه لأحد مراجع التقليد، الذي يستخدم، كما يدل اسمه، للرد على أسئلة متنوعة ذات طابع عام يمكن أن تطرحها الحاضرات. وبخلاف المصطلحات غير الشائعة المستخدمة في هذا الكتاب، فإن أسلوب عباراته نفسه يستلزم وجود حجة دينية لايضاحه. ثم يختتم برنامج الجلسة بتلاوة دعاء يتم اختياره حسب ذوق الحجة أو تبعاً للتقويم الديني. تحمل بعض عبارات النواح المرتبة جيداً، والتي تصاحب التلاوة وتكون متصلة بترجمة الدعاء، البصمة الخاصة لكل حجة.

ومع ذلك، ينبغي عدم تكوين تصور ثقافي لهذا الوضع. فمن المؤكد أن التعامل مع الكتب أمر جدير بالتقدير، كما أن الحجة الدينية يجب أن تكون قادرة على الرد على جميع الأسئلة وعلى ترتيب القرآن بدون أي خطأ. لكن ما يبرر في النهاية وصفها بأنها صاحبة معارف مقدسة أمر بعيد بعض الشيء عن الكتب: إنه بخلاف شرعيتها الدينية، التحكم في صوتها الذي يسمع لها بالتأثير في الحاضرات. النظرات أيضاً لها أهمية كبيرة وتحلل الطريقة التي تتصرف بها الحجة، وكذلك حركاتها، ونظراتها، ابتساماتها... بل حتى لون شعرها، إذا كان أبيض تماماً أو حالك السواد، أو مصبوغ. كلها عوامل تتوقف عليها مدى جاذبية (كاريزما) الحجة. وعلى عكس المضيفة فإن الأصل الاجتماعي للحجة وعائلتها، لا يكون له تأثير كبير، بصورة واضحة، على وضعها أو شرعيتها، كما لو كان علمها يضعها خارج سياق التوصيف

الاجتماعى التقليدى.

هذا الغموض وتلك الضبابية التى تكتنف منشأ الشرعية الدينية، يمكن تعزيزهما بتحليل الوضع فى الأحياء، فالشرعية والمعرفة المقدسة لا يمكن نقلهما بسهولة. ومن النادر أن تظهر حجة دينية جديدة فى دائرة المحيطين بحجة موجودة بالفعل. ويمكن أن نجد بالتأكيد عدداً من «الأتباع» لهذه الحجة، قد تكون لإحداهن مكانة متميزة، فهى تتبع رئيستها فى جميع اللقاءات لكى تستكمل معرفتها، بيد أنها لا تستطيع الحلول محل معلمتها وهى على قيد الحياة- إلا فى بعض المهام الثانوية مثل دروس القرآن- لأن جميع نساء الحى ينظرن إليها باعتبارها تلميذة.

وخلال بحثنا، تمكنا من حضور إحدى الجلسات التى غابت عنها حجتها فاضطرت تلميذتها للحلول محلها. وكان يتعين على هذه التلميذة أن تظهر كثيراً من الصبر والتواضع أمام الحاضرات اللاتى أخذن فى الانسحاب تدريجياً بمجرد علمهن بأن الحجة لن تأتى. هذا التأخير المفاجئ- والمؤثر للحجة جعل الجلسة تفتقر الى النظام والرقابة، وفى البداية رفضت التلميذة رئاسة الجلسة من تلقاء نفسها. ثم اتخذت المضيفة المبادرة- لكى ترغم الحاضرات على التريث- ففتحت التليفزيون واقرحت تلاوة أحد الأدعية من كتاب المفاتيح؛ لكن أحداً لم يطالب التلميذة برئاسة الجلسة. وبعد انتظار طويل، قررت التلميذة أن ترأس اللقاء. وقد تكرر هذا الوضع لعدة أسابيع. وكانت الحجة تظهر من وقت لآخر، وتعتذر عن غيابها المتكرر متعللة بتقديم بعض الخدمات للثورة، ثم طلبت فى النهاية بصراحة من جمهور الحاضرات أن يبدأن جلستهن فى الموعد المحدد برئاسة تلميذتها، حتى لا يتأخرن على ارتباطاتهن.

وبعد فترة قصيرة، تم افتتاح مركز دينى زينبى فى الحى المجاور. ووجهت الدعوة إلى الحجة الدينية وتلميذتها لتنظيم لقاءات دورية فى المركز الجديد. واعتباراً من هذه اللحظة فقط، بدأ أعضاء الجلسة فى تقبل فكرة ادارة التلميذة للقاءات بصورة كاملة. وقد استغرقت هذه العملية وقتاً طويلاً. ومنذ ذلك الحين بدأت التلميذة تمسك بزمam المبادرة وللتأكيد على وضعها غير الكامل، كانت ترفض الجلوس فى المكان المخصص للحجة. كما ادخلت بعض التجديدات: «فاللقاء للجميع، لذا يجب أن تشارك فيه كل الحاضرات» يجب ألا ننسى أن هذا التجديد يهدف الى كسر التدرج الداخلى للجلسة، وما يترتب عليه من امتيازات. لكى يتكون تدرج جديد يقوم على هذا الشعار الديمقراطى، ويستمد تهرره من عبارات التلميذة التى اكتسبت سلطة

خاصة بها.

إن حدوث مثل هذه المبادرات فى هذا الطرف التاريخى، والصدى الذى لقيته، لم يكن وليد الصدفة. ففى السياق العام الذى تلا قيام الثورة، كشفت هذه المبادرات النقاب عن أزمة الحجج الدينية التقليدية، ورفض الجمود الداخلى للقاءات الدينية ومطالبة الحاضرات بمشاركة فعالة وبناءة داخل الجلسات. هذا الاحتجاج، الذى لم يكن وقفاً على المتعلمات أو حكراً على قارئات أعمال شريعتى كان يتم التعبير عنه بواسطة سيدات يعكسن صورة ثورة صنعها الشعب بأكمله. بيد أن حداثة هذه المطالب ومغزى هذا الاحتجاج لم يؤثرأ على الشرعية وأسسها. والغريب أن النساء فضلن جلسات منتظمة ترأسها تلميذة على لقاءات متفرقة مع الحجة الدينية. بيد أن التلميذة لم تكتسب قط نفس الوضع: فهى لم تدع أبداً لرئاسة احتفالات دينية جماعية أخرى مثل «سفرة أبو الفضل». وغالباً ما توجه لها الانتقادات، حتى لو كانت تؤدي مهمتها بنفس كفاءة معلمتها. وقد تهرت إحدى التلميذات، ممن واجهن موقفاً مماثلاً، من الحديث معنا، كما لو كانت هى نفسها تشك فى قدراتها.

أزمة الحجة الدينية التقليدية

تجدر الإشارة الى أمر يبدو عجيباً ألا وهو غياب الشابات شبه الكامل عن الجلسات. بيد أن هذا العجب سرعان ما يتلاشى عندما نوازى بين هذا الوضع والانتشار الكبير للجلسات فى أعقاب الثورة والذى تواكب مع اعضاء الصفة الرسمية والعصرية عليها. وهذا الوضع، الخطير تماماً حسبما ذكرت بعض المسئولات، ليس جديداً. فباستثناء فترة قصيرة سبقت قيام الثورة، كانت الشابات قد هجرن قبل عام ١٩٧٩ هذه الأماكن الدينية، الموصومة بأنها «سنية» من قبل المتدينات وبأنها قديمة من جانب الأخريات. وهذا لايعنى بالضرورة غياب النشاط الدينى الجماعى للشابات اللاتى كن يطالبن برؤية اسلامية (بالنسبة للأخريات، لم تكن المسألة مطروحة أصلاً لأن القديم فى رأيهن يتعارض مع الجديد أى العصرية) انما يجسد بوضوح مطالبة جديدة بعقيدة دينية متأثرة بخطب مفكرى الثورة، مثل مطهرى وشريعتى. منذ ذلك الحين أصبحت التعبيرات التى يستخدمها الشباب لوصف الجلسات تشير غالباً الى عدم جدوى هذه الأماكن وبعدها عن المثل الدينية المطلوبة: حيث كانت جلسة «خالة زنك بازى» مكاناً ترفيهاً بالنسبة للسيدات المسنات، يمارسن فيه الثرثرة، التى تخلو

من الثقافة والتعليم. وكان «تكرار» الأنشطة الدينية في هذه الأماكن محل انتقادات دائما، وتستمد هذه الانتقادات مبرراتها من تقديرها لقيمة المعرفة والفهم. وتقول شابة في الثالثة والعشرين من عمرها: «لم تطأ قدماى قط المكان الذى تعقد فيه الجلسات بالحى، لأننى أعلم أننى لن أستفيد شيئا».

إذا كانت هذه الأسباب تنسحب على الماضى والحاضر، فيجب البحث عن تفسيرات أخرى أكثر أهمية. لا يتسع وقت الشابات سواء كن طالبات أو موظفات لحضور هذه الأنشطة الدينية التى تمارس غالبا فى فترة بعد الظهر. ومما يعزز هذا التأكيد حضورهن أمسيات الحداد أو الأعياد المطولة، وأيضا اللقاءات المنتظمة. وتجدر الإشارة أيضا الى أن التغيير الذى طرأ على الشبكات الاجتماعية للشابات جعلهن يشاركن غالبا فى اجتماعات تعقد خارج الحى، مع احترام رغبتهم فى التميز بفض النظر عن الشريعة العمرية التى ينتمين اليها. وهى رغبة لاتعبر عن خلاف أو معارضة ملموسة وإنما عن طلب للمعرفة ورغبة فى التواجد. وتوضح طالبة شابة تدرس علوم الدين، وهى ابنة أحد رجال الدين، ذلك بقولها: «اننى لا أشارك فى أى جلسة الا اذا تلقيت دعوة وكنت أعلم مسبقا اننى سأستفيد منها». وتكتفى أخريات أقل ثقة فى أنفسهن بتفسيرات أكثر ركاكة: «هذه اللقاءات لاتضيف لى شيئا لذا فاننى لا أحضرها». بيد أن الحديث عن التميز، المرتبط بتطلع الى التغيير، ليس مقصورا على الشابات وحدهن ولاعلى من يقاطعن هذه الجلسات، أو يردن الإيحاء بذلك. لأن غموض الانتقادات الموجهة للجلسات يتيح مساحة كبيرة للتشدد الكلامى. وهذا هو أيضا موقف عدد كبير من المشاركات المنتظمات فى هذه اللقاءات. تقول سيدة مسنة فى الستين من عمرها، أمية، تستضيف الجلسات فى منزلها كل أسبوع: «لدينا سبورة سوداء وطباشير، فنحن نجتمع لكى نتعلم. إنه درس تتخلله أسئلة، والنساء يأتين ليتعلمن بدلا من ترديد كلام لايفهمنه». هذه الطفرة التى طرأت على الاجتماعات الدينية كما ورد فى وصف هذه السيدة لها قيمتها وطالما طالبن بها: «انى لأحب الذهاب الى جلسات السيدة» س» حيث يبدأ اللقاء وينتهى بالنواح، وأفضل الذهاب الى السيدة «ص» حيث أتعلم كيفية أداء واجباتى الدينية. «والانتقادات يمكن أن تخص الجانب السياسى:» عند السيدة «ه» تدور جميع الاحاديث عن الحرب. كفانا بكاء. اننى افضل الذهاب الى السيدة «و»، برغم ما يتردد عن مناهضتها للثورة، لكنها فى الواقع سبقت الجميع فى هذا الحى.»

هذا الحديث الجديد له وجهان. فهو يحاول الرد على الانتقادات التي يوجهها تيار الاسلاميين الجدد معتمداً على التغييرات التي استجذبت بعد الثورة، مثل المشاركة القوية للنساء على الساحة الاجتماعية وتسييس الأماكن الدينية. ينبغى أيضاً عدم الاستهانة بالتقييم الذى تجريه المشاركات العاديات فى مثل هذه اللقاءات. ففى خلال بحثنا، نصحتنا سيدة تحضر با نظام الجلسات التى توصف بأنها تقليدية فى حينها، قائلة: "من الأفضل لكن أن تذهبن الى جلسة السيدة «بهروزى» (واحدة من النائبات الأربع فى البرلمان) أو جلسة السيدة رجائى (زوجة ثانى رئيس للجمهورية) فهن متكلمات واجتزن عدة مراحل دراسية. أما هنا (تقصد الجلسة التى تحضرها) فلن تخرجوا منها بشىء مفيد». وهذا وضوح رائع فى رؤية السيدة لممارساتها الدينية، لا يشكك فى إيمانها وإنما فى قدرات المسلم العادى على المحاجة والتدبر من أجل تنمية مهاراته التفسيرية! تنبغى ملاحظة الطابع العصرى للمصطلحات التى استخدمتها هذه المبحوثة: فهى تتحدث عن التعليم المدرسى والجامعى وليس عن المدارس الدينية. فالتعليم الحديث لم يفقد قط بريقه وظل باعثاً على التقدير، حتى بالنسبة للمستولين فى الحكومة الاسلامية. ويعود الطابع المنفتح فى الصلة بالدين الى الظهور مرة أخرى، فى حالة هذه المبحوثة، لاتبلغ شرعية المستولين الدينيين الحاليين ذروتها إلا بالتعليم الحديث، وبالنسبة لأخريات، تصبح هذه الشرعية موضع شك فى حالة عدم الحصول على مثل هذا التعليم، وتقول سيدة فى الخمسين من عمرها تقريباً، وهى ربة أسرة حاصلة على شهادة اتمام الدراسة الابتدائية «نائبات البرلمان، جميعهن غير متعلقات، فأنا أعرف على سبيل المثال أن السيدة «س» كانت مسئولة جلسات». بيد أن الحجة الدينية التقليدية نادراً ما تكون عضواً فى الأجهزة الثورية. وبرغم أن سلطاتها أصبحت محدودة فى فترة ما بعد عام ١٩٧٩، فقد صارت جزءاً من النظام المتدرج للجلسات. على العكس فإن السيدة طالقانى - النائبة السابقة - كان بإمكانها، بدون أي خوف، أن تتولى مهام حجة الجلسة فى بعض المناسبات لأنها كانت مسئولة دينية وسياسية وبخلاف حصولها على قسط كبير من التعليم تعرفه النساء (دون أن يصفن بالتحديد مسارها التعليمى لأن ذلك يستلزم ايضاحاً لما يعنيه ليسانس الأدب الفارسى ضمن معارفها الدينية) فهى تجسد صورة المجاهدة والمقاومة وأخيراً وليس آخراً إبنة أبيها.

هذا التقدير المبالغ فيه للتعليم الحديث أصبح اليوم شيئاً عادياً لا يثير دهشة أحد. وتشرح طالبة تدرس علوم الدين السبب الذى جعلها تفضل الانتقال من المدرسة

الدينية الى الجامعة بقولها: «أعتقد اننا بحاجة أكثر لخريجي الجامعات في مجتمعنا. ولما حالفني الحظ ونجحت في امتحان القبول، انتهزت الفرصة على الفور». بيد أن هذا التفضيل لايعنى انقطاع الطالبة عن دراستها الدينية، فهي تنوى العودة- بمجرد انتهائها من دراستها الجامعية- الى مدرستها الدينية لاستكمال تعليمها الدينى، ولو بشكل مختصر.

وتعد هذه الأفضلية الممنوحة للتعليم الحديث على التعليم القديم، أحد الأسباب الرئيسية لأزمة الحجة الدينية التقليدية، والمسألة هنا لا تتعلق بحركة تتشكل خارج الحقل الدينى، لأن بعض رجال الدين يتحكمون فيها وربما كانوا وراعا. فقد بدأ الشباب يلتف بأعداد كبيرة حول مطهرى، وهو رجل دين يدرس علوم الدين في جامعة طهران وحول شريعته، العلماني، أستاذ علم الاجتماع، خريج السوربون، وهجروا اللقاءات التقليدية. وفي بداية السبعينيات، كانت الحركة الاسلامية ترسل النساء الى الجامعة، محجبات ربما، لكنهن مهيئات لاستيعاب العلوم السياسية وعلم الاجتماع وعلوم التربية والطب. وذهب بعضهن لاستكمال دراسته في المجلات أو الولايات المتحدة الأمريكية أو مصر. وغالبا ماتضطلع هؤلاء الخريجات بمسؤوليات مهمة في الصحف والمجلات وجمعيات المرأة (لن نقول الجمعيات النسائية لأن هذا الاسم يشير حفيظة المبحوثات)، حيث يطالبن بتدين ينمى الاحساس بالمسؤولية وينفع الى المشاركة في الحقلين السياسى والاجتماعى.

قد يدعو انتشار المدارس الدينية الجديدة الى التساؤل عن اختلاف وضع خريجات هذه المدارس عن خريجات الجامعة. هناك أولا فرق على المستوى اللغوى، لكنه لايسمع بتحديد أفضلية إحداها على الأخرى. يرى طلاب المدارس الاسلامية أن نوعى التعليم مكملان أحدهما للآخر ولايوجد بينهما أى تعارض، كما أشرنا فى المثال السابق. لكن هذا التكامل ليس متوازناً تماماً، لأن من رأينه وحكمنا عليه اجتزن بالفعل التعليم الجامعى. فهل يرجع ذلك إلى صعوبة مسابقتنا للتحاق بالجامعة؟ عندما تطرح طالبة اجتماع تعد الماجستير تساؤلاً عن الاختيار بين الالتحاق بمدرسة دينية وبين التعليم العالى، سيقفز إلى الأذهان سؤال جديد يتعلق بتأثير المدارس الدينية على الحقل الاجتماعى وخاصة المشاركة النسائية. أو لم يكن الاتحاد بين الجامعة والتعليم الدينى الذى يحتفل به كل عام (فى ١٩ آذار / ١٨ ديسمبر) نوعاً من المناورة السياسية لحجب الصراع بينهما الذى يشتد عاماً بعد عام؟ وقد أوردت احدى المبحوثات، تدرس شقيقتها فى المدارس الدينية وهى نفسها طالبة فى الصف الثالث

بكلية علوم الدين التابعة للجامعة، رأياً له مغزاه حول هذه الازدواجية، وإن لم يساعد في تحديد المشكلة الحقيقية، حيث قالت: «اعتقد أن التعليم في المدارس الدينية أكثر نقاء من الجامعة. ففي الأخيرة يتم تسييس الدروس. ويواجه طلبة المدارس الدينية اتهاماً بعدم الشعور بالمسئولية السياسية. وهذا أمر خاطئ حيث يجب عدم الخلط بين علوم الدين والسياسة».

ومن ثم فإن أزمة الحجة الدينية التقليدية، تغذيها ديناميكيات اجتماعية مركبة لاتقع كلها في نفس المستوى منها: الانفجار الحضري والاهتمام المتزايد بتشغيل النساء في الحضر، والتطلع الى التعليم الحديث، والمطالبة بتنمية الوعي السياسى. إزاء هذا التنوع في الأسباب، نجد تفاوتاً في ردود النساء اللاتى يسعين لأن يصبحن حجاجاً دينية فبعضهن يحاول الوصول الى هدفه من خلال كفاح مستميت على الجبهة السياسية، والبعض الآخر يحقق هدفه اعتماداً على ذخيرته الثقافية التى يمكن أن تضعه على رأس المدارس الدينية المشهورة، على سبيل المثال. والبعض حصلن على هذا الشرف بسبب تاريخهن الدينى الطويل. ومجموعة رابعة، أقل عدداً، اكتسبن سمعة محلية أو شبه وطنية مثل السيدة «طه» فى مشهد والسيدة «هما يونى» (تلميذة السيدة «أمين» المرأة الوحيدة التى حصلت على لقب مجتهد) فى اصفهان، والسيدة «طهرانى» (وهى من أصل خوزستانى) والسيدة «كاتوزيان» فى طهران والسيدة «كرجى» والسيدة «طالقانى» التى عمت شهرتها انحاء البلاد تقريباً.

ومع ذلك، فإن أزمة الحجة التقليدية لاتنسحب على الجمعيات النسائية الدينية وانما على أحد أشكالها فقط وهذا ما يبدو اضحاً فى أحاديث النساء عن الجلسات. فالحجة الدينية لم يعد اسمها «خانم» انما «المذيعة»، وهى تسمية غريبة تذكرنا بمذيعات التلفزيون فى فترة حكم أسرة بهلوى. والشابات لايفضلن الانتماء الى جلسة وانما الى جماعة مطالعات، أو يشكلن لجاناً ثقافية. من المؤكد أن البرنامج يختلف فى هذه الحالة (تفسير وتحفيظ قرآن) لكن ليس بالدرجة التى يدعيها بترفع. فى ختام هذا الاستعراض السريع نود أن نطرح سؤالاً حول العلاقة بين الدين والمجتمع. فى البداية يمكن أن نلاحظ مدى الربط والتماسك بين النظام الاجتماعى والنظام الفردى فى آراء المبحوثات، وكيف يعد أحدهما مقياساً للآخر. فالدين يتيح فرصة إبراز الفرد والمصلحة الفردية والمجتمع ومصلحة الجماعة فى الوقت نفسه، كما يتيح فرصة التعبير عن آداب وأخلاقيات المجتمع ونظامه وهرمه الاجتماعى، فهو اذن عنصر تأليف وأيضاً صراع بين الجماعات والأفراد فى كفاحهم الدائم من أجل السلطة،

حسبما عبر «فوكو» عن هذا المفهوم.

والتنظيم الاجتماعى، كما ورد فى أحاديث النساء الاسلاميات، ينبع من الطبيعة البشرية والثقافة الاسلامية فى آن واحد. ويتم غالباً تصويره باعتباره كائناً حياً تعتمد صحته على حسن أداء عنصريه: النائرة المنزلية والنائرة العامة. وهذا التصوير يلائم تماماً منظومة القيم الايرانية، التى تولى أهمية خاصة للباطن المعنوى والظاهر المادى، بوصفهما العنصرين المكونين للانسان. لذا تقوم تربية الفرد على الاهتمام بالناحيتين المنفصلتين، من جانب الأسرة والمجتمع.

ينبغى، عند العودة لتعبير «مارك اوجيه»، تحليل الصلة بين المجتمع والدين باستخدام تعبيرات «الترابط بدلا من التوافق». فقد ظهرت التحولات التى طرأت على الصلة بالدين فى أحاديث المطالبة وفى الرغبة فى التميز عن الأخريات أكثر مما ظهرت فى الأفعال الملموسة والمادية. اذن لا يمكن الاعتماد على المجال الدينى وحده لفهم مواقف النساء الاسلاميات: ويجب الرجوع الى المجالات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

إن ايجاد شكل جديد للدين، وصلة جديدة بالدين، لا يرتبط بطبقة معينة (طبقة المقيمين مثلاً) وإنما بلحظة تاريخية خاصة. هذه اللحظة تمثل مرحلة انتقالية، مرتبطة بأزمة التمثيل التى لا تمس البورجوازية الصغيرة الحضرية الباحثة عن هويتها وحدها، وإنما جميع التنظيمات الدينية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية، بما بينها من صلات متفاوتة الدرجات. لاحظ «ايزامبير» أن جميع الحضارات، حيث تعد الحقيقة العلمية نموذجاً لجميع الحقائق، تتكون فيها منطقة حرة للحقيقة -لاغضاضة فقد ولى عصر التشدد العلمى- يسمح فيها بتطوير نظم للاقناع لاتشمل الأحكام القيمية وحدها وإنما أيضاً أحكام الواقع على طبيعة الكائنات ومصيرهم (١٩٨٢ : ٢٥٥).

تجسد ايجابية النساء الاسلاميات، وسعيهن المحموم الى العقلانية والفائدة، مفهوم «احكام الواقع» الى حد بعيد.



الفصل الرابع

نساء للزواج

أثبتنا فى الفصل السابق أن العلاقات الاجتماعية هى الاطار المفضل لصلة النساء الاسلاميات، بالله: ففى هذا الاطار تجدد النصوص والممارسات الدينية معقوليتها وشرعيتها. وعند دراسة الصدقات على وجه التحديد، بينا كيف يعد الدين مجالاً لإبراز الفرد والمصلحة الفردية وكذلك المجتمع ومصلحة الجماعة.

سنولى اهتمامنا فى هذا الفصل للوجه الآخر من احتجاج النساء الاسلاميات الذى يدين- سواء سراً أو علناً- نظرة المجتمع للرجل والمرأة ودور كل منهما. غير أن هذه الحركة النقدية ستعتمد على وعى جديد بالعلاقات القائمة بالفعل بين الجنسين، أكثر من اعتمادها على تطبيق مناهج اجتماعية جديدة. ولزبد من الدقة، سنقسم الدراسة الى ثلاثة أجزاء متتالية: الجزء الأول يخصص للدائرة الخاصة، والأسرة، و"مفهوم الذات" الذى تطور من خلال الصلة بالآخر فى هذه الدائرة منذ قيام الثورة، وهى صلة حافلة بالتحويلات وأيضاً باستمرارية الكثير من جوانبها. أما الجزء الثانى فسنحاول من خلاله تحديد دور الحجاب ووظيفته لدى النساء الاسلاميات؛ وبعيداً عن الأفكار المسبقة التى شكلت رأى العام الغربى، سنبدن قيمته الأساسية فى النسق الايديولوجى للنساء الاسلاميات وفى ممارساتهن: فالحجاب فى نظرهن يمثل حداً فاصلاً بين العام والخاص. وأخيراً سيتناول الجزء الثالث أشكال الاحتجاج فى الدائرة العامة.

سنحاول فى الأجزاء الثلاثة وصف وتحليل المحجج المختلفة للممارسات والواجبات اليومية لدى النساء الاسلاميات مع التساؤل عن مبرراتها ومعقوليتها. ذلك بهدف طرح مشكلة موقف الدين من هذه الممارسات وصلتها بالبعد الاجتماعى. بالنسبة للنساء الاسلاميات، فإن مطالبتهن بأيديولوجية اسلامية- التى يجب

عدم الخلط بينها وبين المطالبة بحكومة اسلامية- لم تتم على حساب حقوقهن. بل على العكس، فقد تصورن أن هذه الايديولوجية ستوفر لهن مساحة من الحرية. وهذا يذكرنا بأن كلمة حرية لاتعنى فى الأصل «التخلص من شىء ما لكنها تعنى الانتماء الى أصل أخلاقى» (بنفثينست ١٩٦٩، الجزء الأول: ٣٢٤). ويضيف بنفثينست بعد بضع صفحات أن «عملية الميلاد فى استمرارية الأجيال هى التى تضمن «الحرية للانسان» ونحن لاتهدف الى تأييد أو رفض تأكيدات المبحوثات، وإنما نريد أن نضع أيدينا على عناصر هذه الاستمرارية واستخدام مفردات «المنطق الرمزي» (اوجيه، ١٩٧٩) فى محاولة لتحليل الممارسات الاجتماعية الفعلية للنساء الاسلاميات التى تشمل علاقاتهن بالرجال وبالله وبالاقتصاد والسلطة والمعرفة.

خضوع أم تحرر. لاسبيل الى حل هذه المعضلة بدون استيعاب حقيقى لمفهوم الفرد عند النساء الاسلاميات فى دائرتين بالتناوب: الخاصة والعامة. هذا التقسيم الذى سندرسه ليس اعتباطياً؛ فهو يشمل المجال القانونى والدينى والسياسى، وتطالب به النساء أنفسهن. يجب الاستفسار أيضاً عما يؤدي إلى تواصل هاتين الدائرتين أو انفصالهما.

سنبين فى البداية كيف تعبر صورة الذات ومفهوم الطبيعة البشرية، لدى النساء الاسلاميات، عن الانقسام الى خاص وعام أو توصلهما، بفضل منطق التكامل بين الجنسين. وهذا، ليس بقصد التقليل من حجم تأثير المفكرين الاسلاميين، أو السلطة السياسية، الذين يلجأون الى هذه الثنائية بصورة مكثفة لتبرير النظام الاجتماعى.

الحاجة إلى التكامل: قانون بيولوجى أم قانون اجتماعى

رأينا فى الفصل الأول كيف ارتبطت الخصوصية البيولوجية للأفراد بفكرة التكامل، وثيقة الصلة بدورها بأدائهم البيولوجى. فالتكامل فطرى، لأنه ينبع من الطبيعة التى تضع الرجل والمرأة وجهالوجه. وهذا يرجع بالطبع الى الهوية الجنسية للكائنات البشرية، الأمر الذى لم يرد ذكره صراحة فى أحاديث المبحوثات، وإن ألمحت اليه عباراتهن. انها العلاقة بين الفرد والجنس التى تحدث عنها «فوكو» فى تمييزه لعملية التناسل العربية الاسلامية عن «حقيقة الجنس» باستخدام فنون الإثارة

«المستوحاة من اللذة نفسها، والتي يتم التعامل معها على أساس الممارسة ثم تختزن كخبرة؛ ولا يكون لها صلة بقوانين الحلال والحرام المطلقة، واللذة تقصد لذاتها وليس لمصلحة تترتب عليها» (فوكو، ١٩٧٦: ٧٦-٧٧)

هذا التكامل البيولوجي مشروع تماماً لأنه أمر طبيعي وهو أيضاً مقدس: ألم يخلق الله، عند نشأة الكون، من كل شيء زوجين اثنين؟ وتقول السيدة كرجي أن القرآن أشار إلى ثمانية أزواج مؤسسين، وتظل الذات الإلهية فقط أحادية. لقد اعتمد تكامل الكون على هذا التقسيم (مكتب دراسة قضايا المرأة، وثيقة رقم ٧: ١١). ومفهوم التزاوج، بالنسبة للبشر، لا يقتصر فقط على العلاقات الجنسية، برغم أنها تشكل أحد العناصر المعترف بها: وأهميتها تشبه «أهمية الماء للعطشان، الذي لا يستطيع تأدية عمله طالما يشعر بجفاف حلقه». من ثم يبدو تكامل الجنسين الذي يحتاجه الجميع، بمثابة عنصر ثقافي أساسي ويصبح أساساً لتكوين الأسرة.

ينشأ عن هذا الاكتمال البيولوجي لدى الأفراد - في رأي المبحوثات - مجموعة من الحقوق والواجبات المتوازنة بالضرورة، لأن أساسها «طبيعي»، والتي تضمن التكامل الاجتماعي للجنسين، خاصة على المستوى القانوني. لا عجب إذن لو أدت ضرورة الاكتمال الجسدي إلى تكامل اجتماعي. ويشير «فوكو» إلى إمكانية الموافقة على أن تؤدي العلاقات الجنسية في كل مجتمع إلى نظام للتزاوج (١٩٧٦: ١٤٠). ربما يكون من الأفضل الرجوع إلى التوازن المطلوب بين الحقوق والواجبات الناشئة عن هذا التكامل والتي تعد بمثابة «همزة الوصل مع العدالة» (زن روز، ٧٦٢، ١٣٥٩، ١٩٨٦، حديث مع السيدة حجازي مؤلفه كتاب «قيمة المرأة» وإلى تحديد كيفية التطبيق الفعال لهذا التكامل الاجتماعي في ظل الظروف الحالية لايران. تجدر الإشارة إلى وجود اختلاف جذري بين هذا الكلام وأحاديث أنصار الحركات النسائية في الغرب - إذا كانت المساواة في الحقوق مطلوبة، فهذا لا يستلزم بالضرورة تماثل تلك الحقوق، الذي يبدو مستحيلًا في الغالب بسبب اختلاف طبيعة الجنسين. هذا الاختلاف يعد في رأي النساء الإسلاميات - نقلاً عن مطهرى - علامة على الاتساق (مطهرى، ١٩٧٨، ١٣٥٧: ١٧٥) أو كما ذكرت السيدة كرجي، عاملاً من عوامل التطور (وثيقة ٧: ١٥) لكنه لا يمكن أن يكون مؤشراً لعدم المساواة.

نظرياً، يمكن أن نتجاوز إطار التزاوج، لنحلل الهوية القانونية والاجتماعية للنساء الإسلاميات. بيد أن هذه الهوية لم يكن لها أبداً وجود خارج نطاق الارتباط:

فالزواج يظل هو الاطار الشرعى- بل والاجتماعى- الوحيد الذى يعترف فيه بالعلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة، بل يظل هو السبيل الأساسى الى حياة ناضجة، بما فيها من مسئوليات وواجبات وحقوق.

لكن المسألة بالنسبة للنساء الاسلامية لاتتعلق بمجال وحيد متاح بخضوع فردى لمجموعة من المعايير التى تحد من استقلالهن. وخير تعبير عن هذه التركيبة يتمثل فى معارضة السيدتين طالقانى وكرجى العلنية لمشروع القانون الذى ينص على منع السيدات غير المتزوجات من السفر خارج البلاد بمفردهن.. وقد قامت احدى المبحوثات بتمرير عريضة فى هذا الشأن بين زميلاتها من المدرسات، ثم رفعتها الى هاشمى رفسنجانى الذى كان حينذاك رئيساً للبرلمان. ومما لاشك فيه أن دوافع هذه الاحتجاجات لم تكن بالضرورة متطابقة. فالسيدة طالقانى كانت ترى أن مثل هذا القانون يمكن أن يدفع الشباب الى زيجات صورية ويعرضه على اتباع سلوك غريب. وبالنسبة للمدرسة الشابة، فالدفاع عن حق من حقوقها هو الذى شجعها على اتخاذ هذا الموقف .

نعود الى مفهوم التكامل، الذى يعد الجسر الحقيقى بين الطبيعة والثقافة، وهو قانون طبيعى وحكومى، وهو فطرة بيولوجية ومكتسب اجتماعى. وهو مفتاح رئيسى للإجابة على التساؤلات التى طرحناها من قبل عن رؤية الذات والعلاقة بالرجال. وهو يرد على الاستفسارات المتعلقة بالميراث وتعدد الزوجات والمهر والطلاق.

أيا كان الاهتمام الذى يولى للتكامل، فإن التوازن الذى ينص عليه بين الحقوق والواجبات يبدو دائما غير ثابت. وطالما رددت المبحوثات أن «النساء لم يعدلن الآن أى حقوق وانما عليهن فقط واجبات.» هناك إذن اعادة نظر مستمرة واعادة تشكيل دائمة للحقوق والواجبات. وخير مثال على ذلك الجدل العام الدائر حول مسألة النفقة وتحديداتها. فالنفقة (وهى حق شرعى للمرأة) لايمكن أن تقتصر على شىء رمزى، كسرة خبز مثلاً، كما هو شائع الآن، لأن النفقة، فى معناها الأصيل، لا بد وأن تلبى جميع متطلبات واحتياجات المرأة والأسرة. «وكلا الزوجين لا بد أن يستفيد بنفس القدر من دخل الأسرة» كما كتبت السيدة هاشمى (زن روز ٨١٢، ١٣٦٠ / ١٩٨١).

لكن التكامل أيضا عنصر مهم فى نشر المظالم، فهو أداة اجتماعية لاضفاء الشرعية على حقوق وواجبات كل جنس (...). ووسيلة لتسهيل سيطرة البعض وخضوع البعض الآخر، وتطويع الرجال والنساء (جودليب، ١٩٨٢: ٦٠) تجدر الإشارة أيضا

الى الديناميكية الداخلية للحديث عن التكامل، التي سنجد أمثلة عليها فيما بعد.
فما هي الأطر المرجعية، وما هي الصلات التي تحدد نطاق التكامل؟ هل يمكن
أن نتحدث، كما فعل آخرون، عن قانون سائد ربما يكون الاسلام أو نظام الحكم
الاسلامى؟ إن التكامل القائم على الخصوصية الجسمانية لكلا الجنسين يؤدي الى
تكامل وظائفهما الاجتماعية، التي تقسم ميدان انتاج الجنسين الى: انتاج اقتصادى
وتكاثر البشر اللذين يعتمدان، ولاعجب، على الرجل والمرأة معاً.

على أى حال، لقد سمحت المناقشات التي أجريناها مع النساء الاسلاميات
باستنتاج نسبة هذا الموضوع و مدى تأثيره.

فقد أجمعت المبحوثات، اللاتي رجعن غالباً الى تحليل مطهرى (١٩٧٨)،
١٣٥٧ : ١٧٤ - ١٧٥)، على أن الفروق بين الجنسين تنقسم الى مستويات ثلاثة:

• المستوى الجسدى: فالرجل أقوى وأطول، والمرأة أرق. مع الرجل أكبر
من مع المرأة، لكن بالمقارنة لحجم كل منهما يكون العكس صحيحاً.

• المستوى السيكولوجى: الرجل نشيط، عنيد، حازم، مقاتل، أما المرأة
فهى هادئة ومسيطرة. الرجل يتميز بتفوق المنطق أما المرأة فالغلبة عندها
للعاطفة. المرأة أكثر تديناً وثرثرة وتنظيماً وحيوية، نتيجة مشاعرها الى
الأمومة منذ طفولتها. وهى مساوية للرجل فى الآداب والفنون، لكنها
لاتدانيه فى العلوم القائمة على المنطق.

• المستوى العاطفى: اذا كان الرجل عبداً لشهواته ونقائصه، فالمرأة
تعيش على الحب والحنان أكثر من الجنس. والرجل يريد المرأة لجاذبيتها
وجمالها أما المرأة فتريد الرجل القوى الشجاع.

مطهرى له مقولة صغيرة تلخص هذه الفروق: خلق الرجل ليفزو العالم و خلقت
لمرأة لتفزو الرجل .

المستوى الأول والثانى يعبران عن علاقات التكاثري وسوغان تقسيم العمل
على أساس الجنس فى ايران. أما المستوى الثالث فيبرر مبدأ خضوع المرأة الجنسى
للرجل بسبب الاحتياجات الجسدية المختلفة.

اذا كانت النساء الاسلاميات يرددن هذا الحديث ويدعمنه بآلاف الأمثلة من
الحياة اليومية للإيحاء بمصداقيته النهائية، إلا أنهن لا يخضعن «لعواقبه». وما لاشك
فيه أن هذا الجانب البيولوجى الذى تدعمه الاخلاقيات الجنسية يعد أحد العناصر

الأساسية الموضحة لطبيعة العلاقة بين الرجل والمرأة في المجتمع الإيراني. ومع ذلك، يجب ألا نستهيئ بتأثير العناصر الأخرى التي تعقد الواقع الحياتي وتطرح حلولاً جزئية بديلة، قد تكون جديدة لكنها مقبولة. ونقصد على وجه الخصوص التمسك بالمثل الثورية وغيرها من قطاعات المجال الديني.

بقي أن نردد مع «جودلييه»، أن «قوة الأفكار في تداولها، وفي الإيمان والثقة بقيمة الحقيقة الكامنة في تفسيراتها للواقع» (١٩٨٣: ١١١). وربما يكون من الخطأ تحليل ترديد هؤلاء النساء لحديث مطهرى على أنه نوع من الانتقال الرأسي للأفكار وأنه محض خضوع لخطاب رسمي.

ظل الفصل بين مصطلحي المرأة والأسرة، يمثل إشكالية ضخمة في الخطاب السياسي. لكن هذه المسألة لم تمر بدون مقاومة وكثير من التوقف أمامها. فبرغم عدم التشكيك في الأسرة كقيمة أساسية، ظهرت حركة بأكملها تسعى للتأكيد على الهوية المستقلة للمرأة.

يضم الدستور الإيراني - كما رأينا - باباً تمهيدياً بعنوان «المرأة في الدستور». أي أنه مخصص للمرأة وليس الأسرة - ومع ذلك نجده، بعد الفقرة الأولى، ينزلق إلى الحديث عن الأسرة (هل هذا الوضع مقصور على إيران؟ ألم تتحول وزارة شئون المرأة في حكومة «موروا» إلى وزارة شئون الأسرة في حكومة «روكار» بفرنسا؟) كان التعريف التقليدي للأسرة هو أنها النواة الأساسية للمجتمع وحجر الزاوية في تطور البشرية. وانطلاقاً من هذا المبدأ اكتسبت المرأة - الأم احتراماً كبيراً في المجتمع. تضم المادة ٢١ من الدستور خمس نقاط مهمة، أثيرت في الباب الثاني سنعود إليها مع التركيز بوجه خاص على حجج السيدة كرجي في هذا الصدد (السيدة الوحيدة التي حصلت على عضوية مجلس الحكماء الذي وضع دستور عام ١٩٧٩). توضع السيدة كرجي في إحدى المقابلات: «في تلك الفترة (تقصد فترة اعداد الدستور) عندما كنا نتحدث في البرلمان عن حقوق المرأة، كنا نواجه ما يشبه الثورة من قبل بعض الرجال الذين يهبون قائلين: ماذا تريد المرأة أكثر من ذلك؟ أي حقوق تصبو إليها؟ وكان هذا يعنى بالنسبة لى أننى زائدة عن الحاجة. طالما أن أى حق لا يعترف به، لا تكفى المطالبة بضمانات وتعهدات مكتوبة. كما اقترحنا مفهوماً جديداً هو «زمن الرشد»، لكى تتبنى الحكومة مواقف جديدة تتفق مع القانون الإلهي، وتحظى المرأة، في مقابل واجباتها، ببعض الحقوق». (زن روز، ١٠٥٥، ١٩٨٦ / ١٣٦٤).

لقد ثار جدل، وحدثت خلافات، على الأقل في بداية الثورة، تجسدت في التناقض بين عنوان ومحتوى مقدمة الدستور. وقد يكون تبرير ذلك أن ذكرى الثورة كانت لا تزال ماثلة في الأذهان، ولم يكن من السهل اغفال مشاركة المرأة فيها. وبمرور الوقت، اختفت هذه الفروق من الخطاب السياسي. فقد أعلن رفسنجاني، على سبيل المثال مخاطباً النساء اللاتي تطوعن في الحرب انه «معالشك فيه، يوم تحلوا نصف مليار سيدة حلوكن، اخواتي، ويتطوعن ويتواجدن في مقدمة الساحة، ويتحررن من تفسخ الحضارة الغربية، يومئذ ستعرف الأسرة الاسلامية طريقها» (كيهان هوائي، ٧٠٤، ١٩٨٦ / ١٣٦٥). كما صرح خاميناي في معرض دفاعه عن المادة ٢١ من الدستور «لقد أراد المشرع لشخصية المرأة أن تتطور، فإذا كانت خاملة فلتنشط، أي تحصل المرأة على حقها بنفسها. وفي الواقع يجب أن تحظى المرأة بشخصية قوية وفكر وثقافة وأن تستوعب المشاكل لكي تحسن، بوصفها أم، تربية أولادها وتعليمهم. وعندما تبلغ هذه المكانة سيكون بإمكانها أن تهز العالم» (زن روز، ١٠٥٥، ١٣٦٤ / ١٩٨٦).

يمكننا أن نورد كثيراً من أقوال الزعماء السياسيين الإيرانيين التي تؤكد إلى أي مدى كان هذا التداخل بين المرأة والأسرة شائعاً على نطاق واسع بين الجنسين في دائرة الحكم. ومع ذلك كانت هناك استثناءات نادرة، منها موقف ميرحسين موسوي (رئيس الوزراء الأسبق) الذي تميز بحرصه على زيادة مشاركة المرأة في المجالين التشريعي والتنفيذي (زن روز، ١٠٥٨، ١٩٨٦ / ١٣٦٤). لكن ما قيمة التعاطف في غياب المبادرات المللموسة؟

تعد الأسرة والمجتمع كيانين منفصلين، يعتمد أحدهما على الآخر، غير أن كلاهما ضروري لنمو البشرية. ويرى آية الله جعفرى وهو من كبار الحكماء، وعالم ومتصوف اسلامى معاصر أن «الأسرة هي المكان الذي يتحدد فيه مصير أبناء المجتمع». وهو ينتقد دوركهايم الذي بالغ في تقدير دور المجتمع في تشكيل الأفراد، وأيضاً أولئك الذين يبالغون في تقدير تأثير الأسرة على شخصية الأفراد. ويشرح ذلك بقوله «بذرة شخصية الأفراد تتكون في الأسرة، ثم يتعهد المجتمع بالتغذية حتى يجعلها مثمرة» (١٩٨٢ / ١٣٦١، جزء ١١: ٢٥٢).

لم يكن اهتمام مطهرى الأساسى في كتابه «نظم حقوق المرأة في الاسلام» منصباً فقط على سرد المشاكل الاجتماعية خلال الأعوام الخمسة عشر الأخيرة من

حكم أسرة بهلوى (١٩٧٨ / ١٣٥٧ : ٥) وانما حاول أن يضع حداً فاصلاً بين «الاجتماعى» و«الأسرى» فى النظام الإسلامى. وقد جاء فى إحدى وثائق مكتب دراسة قضايا المرأة بعد بضعة أعوام أن «تكوين الأسرة وتنظيمها وفقاً للمبادئ الإسلامية يمكن أن يحول دون ظهور مشاكل اجتماعية».

هناك اذن اعتماد متبادل: فاكتمال الكائن البشرى لا يمكن أن يتم إلا بالمرور من الأسرة الى المجتمع. وهذا هو أحد الموضوعات وأحد المطالب الضمنية للنساء الإسلاميات التى سنعود إليها فيما بعد. ويذهب أن الاعتماد المتبادل لا يعنى التطابق. فالحدا الفاصل يبدو واضحاً وصلباً خاصة بعد أن كثر الحديث عن تكامل الرجل والمرأة. ويشرح مطهرى أن الأسرة كيان طبيعى مائة فى المائة، والقوانين التى تحكمها تعتمد على طبيعة الانسان، أما المجتمع فتحكمه قوانين تعاقدية (١٩٧٨ / ١٣٥٧ : ١٥١).

تأتى المساواة فى الحقوق بين الجنسين على رأس اهتمامات مطهرى (ومن ورائه أعضاء نظام الحكم الحالى) والنساء الإسلاميات. بيد أن هذه المساواة يجب أن ينظر إليها بأشكال مختلفة من أجل المحافظة على «مصالح المرأة». من ثم، فيما يتعلق بالدائرة العامة، يقترح مطهرى نوعين من الحقوق مع التأكيد على أنهما متساويان ومتماثلان. هناك أولاً ما يطلق عليه تسمية غربية هى «الحقوق الطبيعية الأساسية فى المجتمع» وهى حق العمل والانتخاب والتعليم.. الخ (١٩٧٨ / ١٣٥٧ : ١٥٠) التى لا تنطوى على أى تمييز بين الأفراد. لكن تطبيق هذه القوانين يكشف، فى رأى مطهرى، عن فروق فى القدرات والكفاءة والذكاء. هنا تظهر فئة جديدة من الحقوق، هى الحقوق المكتسبة التى تجعل أوضاع الأفراد غير متساوية: وهذه حقوق تعاقدية. لذا يرى مطهرى أن الأفراد لا يولدون وزراء أو عمالاً أو جنوداً؛ وانما يصبحون كذلك بفضل الحقوق المكتسبة التى تتمثل بتحدياتها فى العمل والقوة والجدارة. من ثم، تكون محاولة جعل هذه الحقوق المكتسبة موحدة أو خلطها مع الحقوق «الطبيعية» الأساسية فى المجتمع ضرباً من المستحيل إلا فى حالة استخدام العنف والظلم (١٩٧٨ / ١٣٥٧ : ١٥٠ - ١٥١). اذا حدث عدم مساواة أو اختلاق، يكون مرجعها إلى الأفراد. هذا الايضاح يجعل من المرأة المسئول الأول عن وضعها فى المجتمع الإيرانى: ولا يكون هناك أى خطأ فى حقها، وانما مجرد اعتراف مزدوج باختلافها الجسدى وبورها الرئيسى - الأمومة - الذى يبعدها عن المجال الاجتماعى.

لكن نظرية مطهرى تختلف تماماً فيما يخص الدائرة الخاصة. حيث يؤكد من جديد على المساواة فى الحقوق، التى لا تعنى التماثل بين الجنسين المساواة. فاذا كانت الطبيعة هى مقياس المساواة، يصبح وضع كل جنس (والأفراد بالتالى) مختلفاً عن الآخر- ويركز مطهرى على النقطة التالية: هذا الاختلاف لايعنى نقص أحدهما أوكمال الآخر، انما مجرد «تناسب» (١٩٧٨ / ١٣٥٧ : ١٦٨ - ١٧٠). وهذا الاختلاف هو الأساس الذى تقوم عليه حياة مشتركة متناسقة بين الجنسين.

إن الحرص على هذا التناسق فى الأسرة، باعتبارها المؤسسة الضامنة للنظام الاجتماعى، يجب أن تدعمه رغبة فى تعزيز الاختلافات الطبيعية التى لايمكن بالطبع التشكيك فيها. «يوم يتبدد الحياء والاحتشام وتتطلع المرأة الى القيام بدور الرجل، ستفقد المرأة جاذبيتها وتضيع الرجولة وينهار المجتمع بأكمله». (١٩٧٨ / ١٣٥٧ : ٢٠٢). هكذا يمكن أن نتفهم الأسباب التى تدعو المفكرين الاسلاميين الى تعميق الاختلافات بين الجنسين، بسبب الارتباط الوثيق بين النظام الاجتماعى والطبيعة الجنسية.

يبرر آية الله جعفرى هذا الاختلاف الطبيعى بين الجنسين بأنه ضرورى للحياة المشتركة، فهما يتعاونان من أجل استمرار النوع: واذا استطاع الرجل أو المرأة أن يعيش كل منهما بدون حاجة الى الآخر، لن تكون هناك مشكلة، لكن سيكون ذلك على أنقاض فكرة المدنية: وستبدأ حينئذ مرحلة البهيمية المطلقة.. (١٩٨٢ / ١٣٦١، الجزء ١١ : ٢٥٤ - ٢٥٥)

هكذا نجد أنفسنا فى دائرة مفرغة، من الأسرة الى الاختلافات الجنسية ومنها الى الخلية الأسرية، وفى الخلفية يتراءى دائما النظام الاجتماعى. ان استمرار الحديث عن الاختلاف يبرر تقسيم العمل على أساس الجنس والفصل بين الخاص والعام. فالمرأة عليها مهمة حفظ النوع داخل الأسرة، والرجل عليه أن ينمى الموارد لتلبية احتياجات الأسرة فى المجتمع. والتكامل بين الجنسين يفترض تعاوناً بين الأسرة والمجتمع من أجل المحافظة على الجميع فى ظل منهج معين هو المجتمع الإسلامى، حسبما ذكرت النساء الاسلاميات .

الخاص

سيتيح لنا نموذج الزواج، بطوقه الأساسية وصدائه والمشاكل المرتبطة به (مثل تعدد الزوجات والزواج العرفي)، فرصة اثبات قدرة القوانين الدينية على توفير إطار متميز لكفاح هؤلاء النساء من أجل حقوقهن، ولسعيهن من أجل إقامة علاقة قوى أفضل بين الجنسين، ووظيفتهن للمبادئ الإسلامية المقدسة ذات المعنوية المؤكدة مراراً وتكراراً. مع ذلك ينبغي فهم كلمة «توظيف» بشكل جيد، فنحن لا نقصد التشكيك فى القوانين الإسلامية أو استخدامها بصورة هدامة، ولاظهار أى تناقض لاوعى بشكل أو بآخر. إنما نريد فهما خاصاً، مرتبطاً بهذه المرحلة التاريخية التى يمر بها المجتمع الإيراني.

وسنثبت فيما بعد أن الاختلاف البيولوجى بين الرجل والمرأة إذا كان يؤدى الى تكامل أدوارهما، فهو أيضاً وراء الفصل بين الخاص والعام ويحدد وضع المرأة فى هذا النطاق الأخير. فضلاً عن أن مفهوم التكامل يتلشى فيما يبدو خارج النطاق الخاص ولا يتجسد إلا فى الدور التربوى للمرأة كام. أى أن التكامل بين الجنسين فى النطاق العام يبدو وارداً وممكناً من وراء ظهر الخصوصية الجسدية لكلا منهما.

وسنرى أيضاً كيف أصبح الحجاب، وهو التعبير الإسلامى عن هذا الفصل بين الخاص والعام، طريقة لاختفاء هذا الاختلاف البيولوجى، مما يسمح بتصوير نوع من الاتصال بين الخاص والعام. فهو يطرح نفسه أذن كرهان متعدد الأشكال، ومادة للصراعات وللمطالبة بمساواة فى الحقوق على الصعيد العام.

وسيبدو مبدأ ارتباط الجنس بنوع العمل بمثابة العقبة الحقيقية أمام ممارسة النساء الإسلاميات لدور اجتماعى مستقل على الصعيد العام. والنساء لا يخلجن من إنتقاد اعتمادهن على عالم الرجل، وإن كانت مقاومتهن السلبية والفردية قبل الثورة قد اكتسبت طابعاً جديداً جماعياً جديداً بعد الثورة برغم القيود المفروضة عليهن.

مؤخر الصداق: مبدأ ظالم أم استراتيجىة نسائية؟

يعد المهر، وهو التزام من قبل الرجل لخطيبته يتم النص والتوقيع عليه فى عقد الزواج، من أكثر طقوس الزواج أهمية حتى يومنا هذا، ولن يكون ضياعاً للوقت أن نتوقف قليلاً عند الكلمة نفسها. وأصلها يعنى «إمهار المرأة التى يريد الرجل الاقتران بها».

يقترح «دهخدا» أكبر مؤلف موسوعات إيراني، مقابلاً فارسيّاً لكلمة مهر هو «كابين» أي «مبلغ أو سلعة يتعهد الرجل بتقديمها عند الزواج» أو بتعبير فارسي آخر «مبلغ أو سلعة تقدم لبراء ذمة الرجل»، وتوضح سيدة اسلامية درست الأدب الفرنسي أنه «نوع من الزكاة مفروضة على الرجل». ويعدد «دهخدا» ثلاثة أنواع من المهور لم تكن مميزة في اللغة الدارجة قبل الثورة، لكنها عادت للظهور في أحاديث النساء الاسلاميات بعدها هي:

- مهر السنة: وهو المهر الذي حدده الرسول لزوجاته (ولابنته حسبما ذكرت النساء الاسلاميات).

- المهر المسمى: وهو المهر الذي يتحدد لحظة توقيع عقد الزواج (هذا النوع هو الأكثر انتشاراً في إيران الآن).

- مهر المثل: وهو مساو في قيمته لمهر آخر تم تحديده في نفس الجماعة هذا التنوع قد يوحي باختلاف اجراءات تقديم المهر. ونحن لن نهتم بهذه الجزئية الا بقدر ما يرد عنها في مناقشات النساء الاسلاميات. وتجدر الإشارة الى أن التقاليد الإيرانية تعترف بأشكال أخرى من الالتزام والمسئولية من جانب الرجل تجاه المرأة عند الزواج، بخلاف المهر. فهناك ثمن الرضاعة: وهو مبلغ من المال تدفعه أسرة الخاطب لأسرة الخطيبة، هذا التقليد ليس له وجود تقريباً في طهران، لكنه شائع في مناطق أخرى كثيرة. وقد استفادت اثنتان من المبحوثات بهذا التقليد، لأنهما من اقليم خراسان. لكن البعض لم يسمع به أبداً. واللاتي يعرفن هذا التقليد أكدن على وجوب احيائه بقولهن: «إن أجدادنا كانت لهم عاداتهم الطيبة مثل هذا التقليد الذي يساعد أسرة الفتاة حتى لا تقاسى بسبب تكاليف الجهاز (الذي يشمل ملابس العروس وبعض الأجهزة المنزلية). والحنين الذي ظهر في كلام المبحوثات لإحياء هذا التقليد المحدود لا يعزى الى تراجع الاهتمام به وإنما الى تضاؤل مساهمة أسرتي الخطيبين في اعداد الجهاز. على أي حال، فهذا التقليد يحتل مكانة هامشية في طهران الى حد عدم جدوى ادراجه في تحليلنا .

تعبير «من الذي قدمه؟ ومن الذي تسلمه» شائع جداً ويلخص بشكل رائع عملية تقديم المهر التقليدية. وقليلات هي اللاتي يتذكرن أنهن سمعن ذات يوم عن زوجة استلمت مهرها. فهل هي اذن مسألة شكلية؟ يمكن الاجابة بنعم. لأن المهر لم يكن له في الواقع إلا دور رمزي قبل الثورة: لأنه كان يعنى ثراء ضمناً (لم تلمسه

الفتاة قط) وكان وسيلة للتمايز الاجتماعي، وتأكيد مكانة معينة بين المتنافسين على الزواج. وكانت كبريات الصحف اليومية تنشر أحياناً في صدر صفحاتها الأولى: «مليون تومان مهراً لطربة شعبية» وكان هذا أكبر مبلغ يدفع حينذاك حيث لم يكن عدد المليونيرات كبيراً. وللمهر فائدة متبادلة: فهو تعبير عن تميز الفتاة، وينم أيضاً عن المستوى الاجتماعي للغايب. مع ذلك ورغم هذا الطابع الشكلي للمهر، إلا أن المناقشات المطولة والمساومات كانت تجري بجشع بين الأسرتين في هذا الصدد ولم يكن نجاح أحد الجانبين يعنى فقط تأكيد المستوى الاجتماعي لعائلته وإنما انتصار إرادة إحدى الأسرتين على الأخرى.. كيف يمكن شرح هذا الوضع غير المتكافئ، في المقايضة طالما أن التأكيد الرمزي للمستوى الاجتماعي لم يكن كافياً لفهم الممارسات الفعلية؟ ما هو الدور الذي يجب أن يلعبه المهر، نظرياً، حتى لو كانت الوقائع تبتعد عن التقاليد المفروضة؟ هناك في الواقع صلة وثيقة بين المهر والطلاق. لكي نفهمها، يجب أن نعلم أنه توجد ثلاثة أنواع للطلاق:

- نوع يتم بناء على طلب الزوج وبدون علم الزوجة أو موافقتها ويسمى: رجعى. وقد سمي هكذا لأنه يعنى أن استئناف الحياة الزوجية ممكن قبل نهاية فترة العدة التي تمثل المهلة المحددة للأرملة أو المطلقة لكي تتزوج مرة أخرى. وهذا النوع من الطلاق يتعارض مع اجراء آخر يمكن أن يتخذه الزوج أيضاً، لكن لا يحق له فيه استئناف الحياة الزوجية مع زوجته السابقة بدون عقد جديد. وهذا الاجراء الأخير يسمى الطلاق البائن وهو مشتق من كلمة «بين» أى فصل .

- أما الطلاق الذي تطلبه المرأة فيسمى الخلع.

- والطلاق الذي يتم بناء على طلب الطرفين ويسمى: مبارأة، وهو يعنى أن عدم الوفاق متبادل.

في النوع الأول من الطلاق، لم يشر الدستور ولا رسالة الإمام الخميني الى المهر، ربما باعتبار الرجل قد حصل على مقابل له بالزواج نفسه. وهو تبرير شكلي يتجاهل الممارسات الواقعية. لأن قانون الأسرة الجديدة يعد في هذه الجزئية «ثورة صغيرة»، فهو يدعو الى تقسيم جميع الممتلكات التي تم اقتناؤها من وقت الزواج وحتى الحصول على الطلاق .

وفي الحالة الثانية تلتزم المرأة بحكم القانون بأن تدفع لزوجها مبلغاً مماثلاً أو ربما أكبر من مهرها اذا كانت بالفعل قد حصلت عليه، لكي يتم الطلاق.

وفى الحالة الأخيرة أيضاً، يتعين على الزوجة أن تدفع لزوجها مبلغاً من المال أو جزءاً من الممتلكات على ألا يتجاوز مقدارها قيمة المهر (الدستور مادة ١١٤٦-١١٤٧ ورسالة الامام الخميني).

والنساء الاسلاميات مدركات تماماً، مثل غيرهن، لعدم تكافؤ المبادلة والمساومة التي تترتب عليها، وأيضاً لما يمكن أن يثيره هذا الوضع من مناقشات ومضاربات. ارتفعت المهور بسبب التضخم وأصبحت بدورها لا يمكن السيطرة عليها. وفى فترة الثورة، حدث تعديل جوهري فى الممارسات، وشبه انقلاب فى السلوكيات. ودفعت روح الثورة، التي حظيت فى ذلك الحين بتقدير كبير، العائلات الى «كسر السوق» وعدم تحديد مبلغ معين للمهر وأصبحت قيمة الزوجة لاتقاس بمهرها وانما بالتزام واخلاص وأمانه ونقاء زوج المستقبل. لكن هذا التحول ظل ناقصاً: فالمهر لا يزال موجوداً، تغير مغزاه لكن التقليد نفسه باق. واختفت المساومة عند تحديد قيمة المهر وإن كانت بعض المبحوثات لم يترددن فى وصف أسلوب الزواج الجديد بعد الثورة بالمثالية، دون اظهار تمسكهن فى الوقت نفسه بالمفهوم التقليدى للمهر.

بعد الثورة، ووفقا للحساسية الثورية للمقبلين على الزواج، كان يتم تحديد المهر وفقاً للقائمة التالية التي وضعها «بريثير»: إما أن يكون وردة حمراء، أو كلام الله المجيد، أو قطعة من السكر، أو زيارة للأراضى المقدسة أو الأعمال الكاملة لشريعتى ومطهرى أو تفسير طباطبائى (٣٢ جزء)، أو خمس قطع ذهبية تحمل أسماء الموقرة فى المذهب الشيعى: (محمد، على، فاطمة، الحسن، الحسين) أو اثنتى عشرة قطعة ذهبية بأسماء الأئمة الاثنى عشر أو أربع عشرة قطعة لتمجيد الأربعة عشر معصوماً (اثنا عشر إماماً+ فاطمة+ محمد).

لاتخفى بعض النساء اعتراضهن على هذه التقاليد ويتساءلن: لماذا لاتكون ١٢٤ ألف قطعة ذهبية بعدد الأنبياء الذين ظهروا على الأرض منذ بدء الخليقة، كما ورد فى القرآن؟ وقد عبرن أيضاً عن رفضهن لربط الأئمة والأولياء بقيم مادية مثل الذهب «هذا يعنى أن تقتصر قيمتهم على ما يمثلونه من ذهب» على حد قول احدى المبحوثات.

والمهر لدى جميع النساء الاسلاميات تقليد سنه النبى ومن ثم يجب احترامه والتمسك به، لكن فى ضوء ما فعله الرسول، يجب أن يكون المهر خارج نطاق المنافسة والتبارى. لذا يجب تعديل مفهومه لاضفاء صفة المعنوية على تحليل النساء الاسلاميات.

وقد لجأت هؤلاء النساء الى مطابقة كلمة «مهر» بفتح الميم مع كلمة «مهر» بكسر الميم والتي تعنى فى اللغة الفارسية «المودة» (الكلمتان تنطقان بنفس الطريقة فى اللغة العامية). وهكذا يصبح مغزى المهر أكثر ثراء «فهو تعبير عن الحب والمودة الذى يكتنه رجل للمرأة التى يرغب فى الاقتران بها»، «ماذا يملك الرجل أغلى من ثروته لكى يثبت بها حبه للمرأة التى يريد الزواج منها؟»، هذا السؤال طرحته طالبة فى قسم علوم الدين بجامعة طهران. وتردد مديرة إحدى المدارس الدينية نفس الكلام تقريباً حين تقول: «المهر هبة وهدية من الرجل لخطيبته».

لا يوجد اذن أى التباس أو خلط عندهن. على العكس، فهن يستندن فى هذا الموقف الى آية قرآنية (٤/٤) كثيراً ما تناولها مطهرى بالشرح والتحليل (١٩٧٨/ ١٣٥٧: ٢٠٣) هى «وأتوا النساء صدقاتهن نحلة فإن طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئاً مريئاً». اشتملت الآية على لفظ «صدقة» الذى يعنى «هدية» و«ود» و«مساهمة اختيارية». وقد استنتج مطهرى من استخدام لفظ الصدقات المكافىء للمهر، أنه تعبير عن صدق ووضوح مشاعر الرجل. وهذا فى رأينا تفسير للمزج بين كلمتى «مهر» (بفتح الميم) و«مهر» (بكسر الميم) لدى النساء الاسلاميات.

يجب ألا نغفل أيضاً الجانب الاختيارى فى هذا الموقف، القائم على انتقاد عنيف للأسلوب الشائع فى تقديم المهر. فإذا كان المهر دليلاً على «مودة» الرجل لمحبيته، يجب ألا يصبح ثمناً لاستعبادها. على العكس، تؤكد النساء الاسلاميات أن «المهر قيمة» لأنه يتيح استقلالية اقتصادية للزوجات بحكم ملكيتهن له وحقهن فى التصرف فيه كيفما شئن.

وللمهر صفة أخرى: فهو «تأمين» و«غطاء» للمرأة فى حالة طلاقها. ويؤكد عدد كبير من النساء الاسلاميات أن «المهر حق ونوع من التقدير للمرأة». ومما لاشك فيه أن النهى أعلن أن «خير النساء عنده هن أقلهن مهراً. لكن المهر بوصفه أداة تأمين واستقلال اقتصادى للمرأة يبدو مشروعاً طالما أنه لا يثير منافسات أو أحقاد. لم يسبب حديث إحدى دارسات الحقوق أى اضطراب فيما يبدو للمحيطين بها حين قالت: «يجب أن يكون المهر فى صورة قطع ذهبية أو أملاك مادية (منازل أو أراضى) حتى لا تتخفف قيمته بمرور الوقت»، وبدون تردد كبير حددت الطالبة المهر المناسب «ما بين ٥٠ و ١٠٠ قطعة ذهبية» أى ما يوازى فى وقت اجراء البحث، راتب موظف فى أواسط العمر لمدة تتراوح بين خمسة أو عشرة أعوام.

وهذا المبلغ لا يمكن تحديده بشكل مطلق، في رأى النساء، لأنه يتوقف على المستوى الاجتماعى لطالب الزواج، فقيمته اذن نسبية، حتى لو كانت تعبر تماماً عن التدرج الطبقي الراسخ فى المجتمع. مع ذلك يرى البعض أن الشراء الفعلى للمقبل على الزواج يجب أن يؤخذ فى الاعتبار عند تحديد المهر: «إذا كان الرجل ثرياً، فمن أحق من المرأة التى يحبها بثروته؟ أليس هذا من شأنه أن يخلق نوعاً من الزهو المشروع لدى المرأة». وهكذا نرى أن المنطق القائل: «كلما دفعت أكثر، كلما برهنت على حب أكبر، كلما اكتسبت نفوذاً اجتماعياً» لم يفقد شيئاً من قوته.

والرجوع الى سيرة النبى يوضح أيضاً الحدود التى ينبغى الالتزام بها عند تقدير المهر. فكيف استلهمت النساء الاسلاميات السنة، وهن يتمسكن بهذا التقليد؟ تقول السيرة إن «محمداً بعد أن وافق على خطبة ابنته لعلى، سأل زوج ابنته المقبل عن المهر، فأجاب على بأنه لا يملك الا حصاناً. وبعد شىء من التفكير رفض النبى الحصان على أساس أنه ذو فائدة كبيرة لصاحبه، ثم سأله اذا كان يملك الدرع الذى يحمله، فرد على بالإيجاب، فطلب منه محمد أن يبيعه ليقدم ثمنه مهراً للعروس، وتم تقسيم المبلغ الى ثلاثة أجزاء: جزء أصبح مهراً لفاطمة والجزء الثانى لتجهيزها، والجزء الثالث للاتفاق على حفل الزواج». هذه القصة تحمل دلالات كثيرة بالنسبة للنساء الاسلاميات. أولاً يجب أن يقدم المبلغ المتفق عليه يوم الزواج وليس قبله كما هو شائع الآن. والبعض يقدر قيمة المهر كما حدث مع فاطمة بعد تسمين الدرع بحساب العصر الحالى: «لم أكن أريد مهراً، لكن تحت ضغط أسرة خطيبى، حسبنا المهر بالقياس الى مهر فاطمة فوجدنا انه يصل الآن- فى عام ١٩٧٤- الى ٣٩ ألف تومان (حوالى ٣٠ ألف فرنك فرنسى)» ورغم الاعتراف بالجانب التأمينى فى المهر والاستقلال الاقتصادى الذى يحققه، ورغم سنة النهى وخطب الزعماء السياسيين، فلا يزال المهر موضوع جدل، فبالاستناد الى السنة النبوية ودلالة المهر كتعبير عن مودة طالب الزواج، يجب أن يدفع المبلغ يوم الزواج نفسه. والقانون المدنى الايرانى واضح فى هذا الشأن فهو ينص على أن «المهر يصبح ملكاً للمرأة بعد الزواج ولها أن تتصرف فيه كيفما تشاء» (مادة ١٠٨٢) وأيضاً «يمكن أن تمتنع المرأة عن القيام بواجباتها الزوجية ما لم تقبص مهرها» (مادة ١٠٨٥). ومجاهد بعض النساء المتزوجات من أجل هذا الحق ويطالبن بأن يتم تسليم المهر يوم الزواج. أما الشابات، اللاتى ينتظرن فارس الأحلام، فهن أكثر تحفظاً: «إذا طلبته المرأة فيجب على الرجل أن يدفعه»، وعندما سئلن إذا كن سيطلبنه قلن ضاحكات «سنرى ذلك فى حينه».

كما سبق وذكرنا، فإن العرف السائد في إيران مختلف تماماً. لأن المهر، ما لم يدفع بالكامل عند الزواج- وهو ما جرت عليه العادة- نادراً ما يدفع عند الطلاق. لكن هذا لا يعد انتهاكاً للقانون الإسلامي. وتوضح شابة حاصلة على الثانوية العامة وبدون عمل أن «الإسلام له نظرة مستقبلية، ومبدأ المهر يؤمن المرأة في حالة الطلاق.» هناك إذن مرحلتان، القانون المدني لم يشر إلى وجوب دفع المهر للزوجة عند الطلاق، حتى لو كان الزوج وحده هو المستول عن هذا الطلاق. وفي حالات الطلاق الأخرى لا تكون المسألة واردة أصلاً لأن المرأة في هذه الحالة عليها أن تدفع تعويضاً لزوجها. مع ذلك، وبناء على اتفاق مسبق عند الزواج، يتحتم على الرجل أن يقتسم الممتلكات التي جمعها منذ بداية الزواج مع قرينته عند الطلاق (هذا البند كان موجوداً في المادة ١١١٩ من القانون المدني، خلال حكم أسرة بهلوي)

هكذا لم يعد المهر أحد التدابير الشكلية الواجب مراعاتها عند الطلاق، وسجلات الزواج الجديدة أصبحت تستخدم تعبير صداق وليس مهر؛ وتشير إليه باعتباره ديناً على الرجل.

كيف نتعامل إذن مع مسألة المهر هذه، في ظل المعطيات القانونية والاجتماعية وأحاديث النساء الإسلاميات؟ هل ننظر إليه باعتباره كلام فارغ، أو نوع من المثالية النضالية؟ في رأينا، لا هذا ولاذاك. لكن بما لاشك فيه أن ثمة ارتباط أقوى بينه وبين المثالية الثورية (فقد كان عدد كبير من النساء يعلم بتحول في العلاقات بين الجنسين) وتحقيق الممكنات. كان المهر يبدو حينئذ بمثابة العنصر الأساسي في توازن القوى هذا. هناك عنصر مهم آخر يتمثل في التأكيد على عقلانية الإسلام التي تسعى لسن القوانين واتخاذ إجراءات إدارية من أجل إقامة مجتمع عادل: «المرأة التي تختار- كمهر لها- أن تزور الأراضي المقدسة تعد جاهلة في نظري، فهي لا تعلم أن الرجل الميسور مادياً مكلف بدفع نفقات هذه الزيارة لزوجته. هل تستطيع هذه الزيارة أن تخفف من أحزان الزوجة إذا تعرضت للطلاق؟».

ثمة عنصر أخير يتمثل في قصور القوانين إزاء الأسرة وعواقب ذلك، مما يقلق بعض المشرعين. وهنا يبدو المهر بمثابة وسيلة لفرملة الممارسات الرجالية المتسارعة، التي يكبحها بالكاد نظام تشريعي متساهل.

يلزم أيضاً أن نؤكد على الغموض الملازم لهذا النوع من الأحاديث. التي أرادت في البداية أن تكون شديدة الحسم. فالمهر لا يعد سوى طوق نجاة في حالة غرق سفينة الزواج وتدمير أكثر الممتلكات قيمة ألا وهي الأسرة. وهناك أمثلة كثيرة لا تطلب فيها

المرأة نفقة ولا سكن، انما فقط امكانية احتفاظها بلقب الزوج مما يحقق لها الحد الأدنى من النفوذ الاجتماعى اللازم لأبسط الاجراءات: فتأجير حجرة لسيدة مطلقة لا يزال شديد الصعوبة فى ايران. والحديث عن الاستقلال الاقتصادى والاعتماد على النفس يبدو حينئذ بعيداً عن المشاكل الملحوسة والفورية. وحجة معارضى المهر لا تخلو أيضاً من فائدة «اذا كان الرجل طيباً، يجب أن يقبله الأب زوجاً لابنته لأن ألف قطعة ذهب لا تصنع السعادة» وهناك عبارة معروفة تماماً للايرانيين «المهر الحلال، يدخل السكينة على النفس». وفى الخلفية نرى المفزى الآخر للمهر، فهو وسيلة للضغط على رجل قد يفكر فى تطليق زوجته أو الزواج من أخرى: «المهر يمنع القرارات المتسارعة ويجعل الرجل يفكر مرتين قبل أن يتخذ هذه الخطوة» والتأمين بهذه الطريقة يكون مزدوجاً. فالمهر يحمى الأسرة لأطول فترة ممكنة من تطلعات الرجال، كى لا تعاني كثيراً من انهيار الزواج.

يتمثل أحد التغييرات التى يمكن رصدها فى المطالبة بأموال ثابتة كمهر لتحقيق قدر من الأمان الاقتصادى فى حالة الطلاق. ولم يتم تفسير ذلك على أنه طموح مبالغ فيه أو منافسة. وانما هو وضوح رؤية مرير من جانب النساء للوضع الايرانى وادراك أكبر لحقوقهن. وقد اتفقت كثيرات مع رأى هذه المتحدثة التى ترأس احدى المجلات النسائية: «لست فى حاجة الى مهر، لاننى أكسب عيشى بنفسى لكن فى ظل الوضع الراهن، وبالنظر الى المستوى الاجتماعى والثقافى للرجال فى ايران وحالة محاكمنا، ليس من المعقول أن نطالب النساء بعدم المغالاة فى المهر».

والجدل كما نرى لا يدور على الصعيد الدينى وانما الاجتماعى. ومع ذلك لا يمكن أن يظل الدين بعيداً عن مناقشة بهذه الأهمية، وتؤكد السيدة طالقانى أن مأساة الطلاق والمشاكل الأسرية لا تمس فقط الفتيات اللاتى سيتزوجن وانما أيضاً السيدات اللاتى تزوجن بالفعل ولايستطعن الآن تغيير وثيقة زواجهن ومن ثم يكون حماية القانون لهن أقل. والقراءة المتأنية للآيات القرآنية التى تتناول الطلاق، تلفت الأنظار الى تعبير «معروف» الذى استخدم عدة مرات فى القرآن (مثل سورة الطلاق: الآية السادسة وسورة البقرة: الآيات ٢٤١ و٢٣٥). والمعنى هنا، على حد قول السيدة طالقانى أن «لاخوف من تطليق امرأة طالما أعطاها الرجل، سواء كان غنياً أو فقيراً، أعطاه جزءاً من ممتلكاته بالمعروف» أى وفقاً للمتطلبات الاجتماعية. وغالباً ما يتم تفسير المعروف بأنه القواعد الشرعية مثل المهر والنفقة، وهو أيضاً العقل. هذا التفسير الأخير يعترف بأهمية المرأة فى ادارة شئون المنزل: ترشيد النفقات،

والإشراف على راحة الزوج والأولاد، وتعليمهم.. الخ. أو بمعنى آخر التضحية بشبابها وحياتها. ولو كانت هذه المرأة عملت ثمانى ساعات فقط فى اليوم ، لاستطاعت أن تنفق على نفسها بل ويصبح لديها فائض معقول. أيضاً، وفقاً للمنطق، يجب أن يكون للمرأة دخل ثابت يتناسب مع الامكانيات الاقتصادية لزوجها السابق. (پیام هاجر، ۲۱، ۱۹۸۱ / ۱۳۶۰).

من ثم فإن المطالبة بمهر هى مطالبة بالأمان، وهى تأكيد على الحذر من الرجال ووعى باختلاف الوضع بين الجنسين. وتقول مدرسة غير متزوجة فى الثامنة والعشرين من عمرها إن «الزواج مثل بركة السباحة، اذ احالفك الحظ يمكنك أن تغطس بدون خوف، فالماء موجود فى البركة ولن تخسر شيئاً، أو قد لا تجد الماء، وعندئذ سيتحطم رأسك». وقلق النساء على مستقبلهن أو مستقبل بناتهن لا يستهان به، وتعد الصحف النسائية الرسمية خير صدى لهذا القلق لأنها تركز دائماً على عدم الأمان القانونى الذى تعاني منه المرأة.

والفائدة المادية للمهر كهبة ليست غريبة على هذه المرحلة الانتقالية التى يمر بها المجتمع الإيرانى. فالوعى الحاد بالأزمة الاقتصادية دفع الناس الى التفكير بصورة مختلفة فى قيمة تقليد لا يزال أساسياً اليوم، كما كان بالأمس. وقد نشأت عن هذا الوضع صيغ جديدة فى الخطاب يجب التأكيد عليها، حتى لو لم تؤد بالطبع الى ممارسات جديدة.

ولتقريب هذا المدخل الجديد الى الأذهان، سنحاول الآن تحليل موقف النساء من مسألة الجهاز، باعتباره التزاماً نسائياً. وكلمة جهاز مشتقة من الفعل «جهز» أى «الاجهاز على مصاب». والجهاز قد يعنى آلة أو حقيبة أو أداة ويقال جهاز العروس بمعنى احتياجاتها.

وبرغم عدم وجود أى إلزام دينى، حسبما ذكرت المبحوثات، فإن أسرة العروس كانت تتكفل دوماً بمثل هذا الجهاز عند الزواج. ويضم الجهاز، بصفة عامة، حجرة للنوم، وأطقم مائدة وأدوات مطبخ وأشياء أخرى متنوعة. وتجدر الإشارة الى أن هذا التقليد لم يكن شائعاً قبل الثورة فى طبقات البورجوارية المتوسطة الحضرية العصرية حيث كانت الفتيات يعملن ويحصلن على رواتب. بيد أن هذا الأمر كان يقابل بشيء من الجفاء من جانب أسرة الطرف الآخر التى كان شعورها بالاحباط كبيراً ولا يمكن تخفيفه بسهولة.

وترى جميع المبحوثات أن هذا الاجراء ضرورى، مع وجوب الحد من النفقات

المبالغ فيها التي تتحملها أسرة الفتاة: « طالما أن الجهاز يعنى تلبية الاحتياجات الأولية للحياة الزوجية، فأننى أو افق عليه، وأراه ضرورياً. فلا يمكن مثلاً أن تذهب العروس غداة الزواج لتقترض أكواب الشاي من الجيران » والبعض يربط بين الجهاز وقيمة المهر: لابد أن تكون قيمتهما متساوية. أى تقديم مقابل للهبّة. ومع ذلك يحدث أحيانا ألا يكون للمهر أى وجود، بينما جهاز العروس يجب أن يكون معروضا فى منزل الخاطب قبل وصول عروسه. ويدفع البعض التكامل بين الطرفين الى نقطة قصوى: فجهاز العروس هو المقابل للمنزل المؤجر أو المملوك الذى يضعه العريس تحت تصرف عروسه. وأيا كان الرأى الذى يحظى بتأييد أكبر، فقد لقيت فكرة الاشتراك فى نفقات التجهيز اجماعا من قبل المبحوثات. والشىء الجديد الآخر هو أن النساء وأيضاً المجلات النسائية تركز على وجوب اعداد قائمة دقيقة بالجهاز لكى يمكن استرداده أو المطالبة بقيمته النقدية عند الطلاق.

لم تكن لهذه القائمة أى أهمية فى المجتمع قبل قيام الثورة حتى لو كانت التجاوزات قد دفعت بكثير من الأزواج المتنازعين الى ساحات المحاكم للحصول على تقسيم عادل. لكن الأزمة الاقتصادية والتضخم المطرد فى السوق الحرة تغلبا على هذا التعنف. وأصبح أبسط جهاز لعروس اليوم يساوى راتب موظف متوسط لعدة أعوام؛ وهكذا نتفهم بشكل أفضل الرغبة فى حصر ما يدخل منزل الزوجية. تقول أستاذة اللغة العربية التى لم تتردد فى التضحية بمهرها عند الطلاق لكى تحتفظ بحضانة أطفالها « يجب اعداد قائمة بالجهاز توقع عليها أسرة الزوج » البعض سيقول عنم تفعل ذلك انها متخلفة وفلاحة، لكن هذا لا يضايقنى، لأننى بالفعل من أصل ريفى وأنا فخورة بذلك".

التأييد المتزايد لهذا الموقف الجديد له مغزاه من عدة أوجه، ومما لاشك فيه أن تطور الحياة الحضرية كان له تأثيره الملحوظ على هذه التحول. فمنذ عشرين عاماً، كان الحمالون يأتون بالجهاز على منصات للعرض وكان عددهم لا يقل عن عشرين شخصاً. وكان من الصعب حمل قرن أو فريرز أو ثلاثة التى كانت فى الماضى حكراً على الناس الميسورين.. لقد اختفى الحمالون، وحل محلهم سائقو الشاحنات الصغيرة أو الكبيرة حتى. والأزمة الاقتصادية هى بالتأكيد سبب آخر أساسى، لأنها أدت الى استحالة الحصول على أشياء أساسية ومن ثم أحدثت تضخماً فى السوق الحرة. وأخيراً، لعب عمل المرأة مدفوع الأجر دوراً لأن الخطيبة أصبحت تتحمل جزءاً كبيراً من المشتريات منذ أصبحت دخول الآباء محدودة بسبب الأزمة.

ومع ذلك، لا أحد يعيب مبدأ جهاز العروس في حد ذاته أو يفرض قيوداً صارمة عليه. فالأشياء الأساسية يمكن التعامل معها بمرونة شديدة لكن فكرة الاشتراك في تكاليف الزواج، وكونها تقليداً مفيداً وليس مجرد طقس من طقوس الزواج، ترد باستمرار في المناقشات. يقول البعض «انه شرف لاهنتنا تنتقد أسرة خطيبها بخل أهلها». وهناك عبارة شعبية تلخص هذا الموقف «إمرأة بدون جهاز لاتكون مدللة» وهناك مقولة أخرى أقل رومانسية وأكثر واقعية: «عدم الحضور أفضل من المجيء بباقة زهور أو شنطة كرتون».

تعدد الزوجات

تعدد الزوجات مبدأ إسلامي ثابت يستند إلى آية قرآنية هي (٣/٤) «وان خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألا تعولوا». من الممكن اذن الزواج باثنتين أو ثلاث أو أربع نساء بشرط العدل بينهما. وكما يحدث في كل مرة، ستحاول النساء الإسلاميات إيجاد الحكمة من هذا المبدأ الإلهي للدخول في زمرة «العباد بفضل الاستجلاء والمعرفة» (مكتب دراسة قضايا المرأة، وثيقة ٧: ١٠). يعتمد تبرير تعدد الزوجات ومنطقه على أسباب طبيعية وقانونية واجتماعية، بيد أن الأسباب الطبيعية تعدّ أساساً للأسباب الأخرى. فهناك، وقبل كل شيء، الاحتياجات الجنسية للرجل التي لا يمكن التغاضي عنها لأنها جزء من طبيعته. وذكرت جميع المبحوثات تقريباً أن للرجل حاجات جنسية تفوق حاجات المرأة. وهن يهتدين في ذلك بأقوال مطهرى: «الرجل عهد لشهوته الجنسية، والمرأة أسيرة حبها للرجل.. الرجل يريد غزو جسد المرأة، بينما تريد المرأة غزو قلبه». (١٩٧٨ / ١٣٥٧ : ١٧٥). وهكذا، يهد وعادياً أن تقبل المرأة، التي لاتستطيع اشباع احتياجات زوجها الجنسية، زواجه بغيرها، لأن الرجل المحبط جنسياً يشكل خطراً على المجتمع بأكمله. كما أثبتت أسباب أخرى: على سبيل المثال، الرجل الذي يتعين عليه الانتقال بين مدينتين للعمل أو اختلال التوازن بين عدد الرجال وعدد النساء بسبب الحرب.

تقول المبحوثات «كل امرأة من حقها أن تكون أسرة»، أى أن كل امرأة من حقها أن تجد رجلاً بجانبها. وتستطرد المبحوثات غالباً قائلات: «فإذا لم يتحقق هذا، سيمثلن مشاكل لأزواجهن في المجتمع» أما مطهرى فهو لا يتردد في القول إن «امرأة بغير زوج تشكل خطراً، لأنها تصبح بكل دهائها وعقدها النفسية، واحباطاتها

وقدرتها على الفجائية مثل حواء فى مواجهة آدم» (مطهرى، ١٩٧٨ / ١٣٥٧ : ٣٩٥).

وهناك دافع أخير يجب ذكره، يتعلق بالأسرة. فتعدد الزوجات يمنع، فى بعض الحالات، انهيار الأسرة وما يترتب على الطلاق من عواقب سلبية على الزوجة والأطفال: «لا يمكن أن نرغم رجلاً على أن يعيش مع امرأة لا يحبها، تحت سقف واحد. وتعدد الزوجات يسمح له، دون تدمير أسرته الأولى واللجوء الى الطلاق، بتأسيس أسرة جديدة مع تحمل مسئوليات الأسرة الأولى.

تدخل النساء الاسلاميات فى مناقشات مطولة حول هذه التفسيرات التى تسمح لهن بتبرير هذا النوع من الممارسات وقبوله منطقياً. لكن أفعالهن لا تتفق غالباً مع أقوالهن. فهن يحاولن غالباً إيجاد سبل موازية للتحايل على هذا المبدأ، بدون التشكيك فيه بوضوح. ونجد موقفاً مماثلاً لدى مطهرى أيضاً حيث يقول : «تعدد الزوجات ضرورة اجتماعية أكثر منها طبيعية، حتى مع الاعتراف بطبيعة الرجل الخاصة واحتياجاته الجنسية» (١٩٧٨ / ١٣٥٧ : ٣٩٤). وهو يرى أن الاكتفاء بـ زوجة واحدة يمكن أن يعم لتغيير المجتمع من أوجه ثلاثة:

- العدالة الاجتماعية: العمل والأجر يجب أن يكون كافياً لكى يكون كل رجل أسرة.

- حرية الاختيار بالنسبة للمرأة: بحيث لا يستطيع الأب أو الأخ تزويجها لرجل متزوج بالفعل. ويستطرد مطهرى قائلاً: من الهديهي أن المرأة الحرة التى تجد أمامها فرصة للارتباط برجل أعزب لن تختار أبداً المتزوج. لأن الرجال هم الذين يبيعون بناتهن أو شقيقاتهن، بدافع من الطمع، إلى رجال أثرياء.

- مزيد من الأخلاقيات العامة التى تؤدى الى اختفاء الاثارة وبالتالي اختفاء عناصر هدم النظام الأسرى، لأن غيابها هو الذى يحث النساء المتزوجات على الذهاب الى الأماكن الأجنبية التى توجد بها بالفعل نساء غير متزوجات.

مع ذلك، حتى مطهرى صاحب شعار «إله واحد وزوجة واحدة» المعروف والذي يلخص مبدأ «أن السبيل الوحيد للمسلم بالحلب هو الوحداية وليس التعددية»، يرى أن حظر تعدد الزوجات قبل أن تتحقق الشروط السابقة لن يؤدى إلا لمزيد من الخلل فى المجتمع. (١٩٧٨ / ١٣٥٧ : ٣٥٥ و ٤٠٢)

لذا فإن النساء الاسلاميات اللاتى يتبنين موقفاً مطابقاً لموقف هذا المفكر لايشككن أبداً فى مبدأ تعدد الزوجات ولا فى قائده لاجتماعية. لكنهن حريصات

برغم كل شيء على ادخال عناصر أخرى فى المناقشة. والمثال الصارخ على ذلك هو المناقشة التى حصرناها فى اطار لقاء دينى، والتى تثبت أن هذا الموضوع لا يزال حساساً وشائكاً برغم كل الخطب التى تسعى إلى تهيئته. تم هذا اللقاء أثناء «حرب المدن»، وأثير خلاله موضوع ارتفاع عدد القتلى وعدد الأراامل الكبير والخطاب الأخير لرئيس البرلمان الذى طالب فيه الزوجات بقبول فكرة اقتران أزواجهن بزوجات أخريات. وقد بدأ اللقاء بالأدعية ثم قالت إحدى الحاضرات بصوت عال إن «أى امرأة لا قبل لها بتحمل زوجة أخرى» وهنا بدأ النقاش، فأشارت بعض الحاضرات الى قصة سيدة شابة معروفة لجميع الحاضرات تعرضت لمثل هذا الأمر. ووصفت إحدى السيدات الأزواج والرجال بغرابة الأطوار وبأنهم متهورون هوائيون ومخادعون، ووافقها الجميع، ووصل الاحتجاج الى ذروته. لكن الحجة الدينية التى اندلشت وفوجئت بحدة الجدل، استطاعت أن تسيطر مرة أخرى على الموقف وألقت خطبة عن الاحترام الواجب للمبادئ الإسلامية. لكنها ما كادت تنهى خطبتها حتى استؤنف الجدل من جديد، وقالت إحدى السيدات «عن نفسى لا أستطيع أبداً قبول مبدأ تعدد الزوجات فقد ضحيت بحياتى، ورغباتى ورغبات أطفالى لكى أبني عالمى الذى أعيش فيه الآن فكيف لى أن أقدمه لامرأة أخرى؟» وأكدت أخرى كلامها قائلة: «حتى لو كان زوجى لديه من الامكانيات ما يكفى لأن يستأجر لها منزلاً مستقلاً، فأننى لن أوافق. اذا كان الله يريد معاقبتى، فليفعل لأننى لا يمكن أن أقبل هذا الأمر». وعندما رأت الحجة أن الاجماع تحقق على رفض هذا الموضوع، فضلت إغلاق باب المناقشة، ثم تلت أدعية أخرى قبل أن تستأنف المسار العادى للقاء. وهى تسأل الله العون.

اذا كانت مثل هذه الأحداث تقع خلال اللقاءات التقليدية فى الأحياء الشعبية، فإن النساء المتعلمات، اللاتى شملهن بحثنا، لا يمكن أن يتساهلن بالأحرى من حيث المبدأ، لكن معارضتهن تتخذ أشكالاً أقرب الى التلميح وأقل تجديفاً. «تعدد الزوجات ليس فرضاً، انما حله الاسلام لصالح المجتمع مع وضع ضوابط له» (مكتب دراسة قضايا المرأة، وثيقة ٧ : ٣٢ - ٣٣). ويخفف أستاذ جامعى من هذا الموقف بقوله: «حتى لو كنا فى وضع يجعل من تعدد الزوجات ضرورة، يجب استيفاء بعض الشروط قبل السماح بتطبيقه. ويبدو أن الرجال يجهلون هذه الشروط لأن قراءتهم للآية القرآنية سطحية وناقصة ويبدو أنهم لم يتمسكوا من الاسلام إلا بمبدأ تعدد الزوجات». كما يتم التأكيد دائماً على مسألة العدل فى معاملة الزوجات: «لأن الله لم يلزم الرجال بالزواج من أربع، وانما أشار الى امكانية الاقتران بزوجتين او ثلاث أو أربع، فقط اذا كان

الرجل قادراً على أن يعدل ويساوى بينهما "ويؤكد كثيرون على أن القرآن وضع تحفظات صعبة، في الآيات التي تلت الآية التي ذكرناها والتي تبيح التعدد، حيث قال الله تعالى «ولن تعدلوا». هذا العدل أمر دقيق للغاية لأنه لايعنى فقط المساواة في توزيع الدخل» وإنما أيضاً في الحب والمشاعر والوقت المخصص لكل زوجة. وتقص النساء أن "الامام على كان يقطع وضوءه (الذى لا يستغرق أكثر من خمس دقائق) عند إحدى زوجاته عندما ما كان يحين وقت الذهاب لزوجته أخرى». وتقسيم الوقت هذا من الأمور الأساسية التي تطالب بها النساء « فالرجل ليس مجرد ديكور في المنزل، وإنما وجوده مهم للأبناء الذين يحتاجونه».

علاوة على هذه المساواة في المعاملة بين الزوجات، ينبغي الحصول على موافقة الزوجة الأولى. وأما كان موقف المحاكم من ضرورة ذلك، فإن النساء يتباهين الآن بأن عقود زواجهن تنص على عدم السماح بالزواج من أخرى، وهذا الرفض مدرج في الوثيقة و التي يوقع عليها الزوجان فإذا تصرف الرجل بخلاف ذلك، عليه أن يتحمل تبعات الطلاق على حسابه. لكن يجب الاعتراف بأن هذا الاجراء لا يقصد إلا الحد من تعدد الزوجات.

وقد فرض القانون، قبل الثورة وبعدها، شروطاً قسرية للزوج الذي يختار الاقتران بأخرى. لكن النساء أبدين تشككا كبيرا إزاء النصوص القانونية وتطبيقها (وهذا موقف قد يلقي تحليله الضوء على تفسير بعض الأمور في المجتمع الإيراني). تقول ربة أسرة تعيش في حي شعبي إن «الرجل الذي يريد الزواج بأخرى سيصل الى هدفه في كل الأحوال، بموافقة القانون أو بدونها». من ثم فإن فكرة التشكيك في القانون، طالما أن الرجال لا يحترمونه، ستكون غير ذات جدوى. ونجد تعبيراً عن عدم وجود الخيار أو الحماية إزاء تعسف الزوج في العبارة المستخدمة في اللغة العامية ومعناها «زوجة جديدة تأتي لك على رأسك»، وليس هناك ما يمكن عمله لتفادي مثل هذه الكارثة. فالتوانين لا تستطيع شيئا أو أنها لا تعمل بمعزل عن السياق الاجتماعي. كذلك، سيكون من الخطأ تحليل عدم وجود معارضة معينة لتعدد الزوجات على أنه مرتبط بالصفة الدينية للقانون. فطالما قلنا لأنفسنا «إنها قوانين لا توتئ ثمارها إلا في مجتمع إسلامي يحرم أي تجاوز» لذا فإن التمسك بمثل هذا القانون بدون تحفظ يجب أن يؤجل لأيام أفضل، يكون المجتمع فيها أكثر قرباً من الدين.

وهكذا نجد أننا انزلقنا تدريجياً من الخطاب المنطقي والتبريري الى مقاومة

سلبه تخفى عداً شديداً لتعدد الزوجات، وإن كانت لا تتردد فى مساندته بناء على رؤية خاصة للمصلحة الاجتماعية انطلاقاً من تقديرات شخصية تماماً. ومن ثم لا نجد أبداً معارضة للمبدأ وإنما تثور غالباً تساؤلات حول فائدته للمجتمع؛ ويشكك البعض فى جدواه الحقيقية فى الظروف العملية دون الإشارة قط الى كلمة قانون. وهذا الرفض يجد، بشكل غير مباشر، تبريراته فى التاريخ الإسلامى: «فالنبي محمد لم يتزوج على خديجة فى حياتها وكذلك على لم يتزوج غير فاطمة»، «تعدد الزوجات، فى رأينا، هو نوع من اساءة استغلال السلطة». وقالت ربة أسرة بشكل مباشر «لو كان المجتمع اسلامياً مائة فى المائة، ولو كانت المحاكم تعاقب بشدة تجاوزات الرجال، لرضخت بدون أى تردد لهذا القانون. لكن مثل هذا الرضوخ لا يؤدى فى أيامنا هذا إلا لمزيد من الممارسات السيئة» وقالت أخرى سافرة «الرجال لا يعرفون من الاسلام إلا تعدد الزوجات، ومن الطبيعى أن نعارضه».

من ثم تصبح كل واحدة قادرة على أن تقيم بنفسها مدى صحة هذا القرار. حيث أن العلاقة الزوجية من أكثر العلاقات تفرداً؛ والزوجة تكون معزولة فى علاقاتها بزوجها. لذا تبرر إحدى المبحوثات التى ليست لديها أى ثقة فى زوجها معارضتها تعدد الزوجات بقولها: «برغم انه والد شهيد. ماذا سيقول الناس عنه: انه استشهد بينما الوالد لا يهتم إلا بشهواته؟ كيف سيكون سلوك زوج ابنتى فى المستقبل؟ سيتزوج عليها ويقول انه ليس أقل من حميه». «إنها بالتأكيد مسألة كرامة: هل تدركون ذلك المرأة التى يرتبط زوجها بأخرى لا تستطيع أن ترفع نظرها فى جيرانها ولا حتى أهلها لا تستطيع أن ترفع رأسها أبداً لأن الزواج بأخرى يعنى أن الزوجة الأولى ليست جميلة ولا قادرة بدرجة كافية.. انها تكون محطمة وذليلة». وتناولت طبيعة نفسية فكرة الاساءة الى كرامة الزوجة اجتماعياً لتركز على الجوانب النفسية للزواج بأخرى: «الأثار النفسية لاحباط الأم على أطفالها لا يمكن انكارها. فماذا يفيد بناء أو انقاذ أسرة عن طريق الزواج بأرملة شهيد، على حساب انهيار أسرة قائمة بالفعل؟»

مقاومة النساء لتعدد الزوجات تستند اذن إلى عدة مبررات كما رأينا: مبرر اقتصادى (اقتسام مستوى معيشى تم تكوينه بعد تضحيات كثيرة) وآخر دينى (اخلاص النبى لزوجته) وثالث يتعلق بالكرامة الاجتماعية (عجز المرأة عن اشباع احتياجات زوجها). اذا كانت الغالبية العظمى من المبحوثات يجدن أنفسهن فى هذا النوع من الحجج، تجدر الإشارة الى وجود اجابات مختلفة تماماً صدرت عن نساء

متزوجات بيد أنهن غير معارضات فيما يبدو لاحتمالات حدث نزوة مفاجئة من جانب الزوج تجعله يقترب بأخرى؟ فكيف نفسر موقفهن المعاكس لموقف الأخريات؟ نعتقد أن المسألة هنا تتعلق أساساً برغبة في التميز بسبب علم أو نفوذ، لأن اجاباتهن تركز دائماً على وضعهن كنساء متدينات محظوظات. واليكم مثال على ذلك: «اعتقد اننى سأقبل وجود زوجة أخرى برحابة صدر: بل لقد قلت لزوجى بالفعل أن فى امكانه البحث عن زوجة أخرى تكون أوملة شهيد. أرجو الله أن يقوى إيمانى ومعتقداتى.» مثل هذا الحديث يمكن أن يكون تعبيراً عن إيمان أرسخ، خاصة لو قيل أمام نساء أخريات لا يدعين نفس القدر من التدين. وإذا توقفنا عند المستوى الاجتماعى لهذه الأسرة سنجد الزوج لم يحصل إلا على الثانوية العامة، أما المبحوثة فحاصلة على ليسانس فى الادارة وتنوى مواصلة دراستها برغم وجود طفل (وهو سلوك نادر بعد الزواج وخاصة مع ميلاد طفل). تعدد الزوجات لا يقلق- على حد قول إحدى المبحوثات- إلا النساء غير المتعلقات كما أن نسبته تكون أقل كلما ارتفع مستوى التعليم (مثلما كان الوضع الى حد كبير فى مجتمع ما قبل الثورة). وهذا الحديث المتميز يمكن أن يكون تعبيراً عن موقف مضاد للرأى العام الغربى. وتؤكد امرأة أخرى ذات مستوى تعليمى مماثل لامبالاتها الصريحة قائلة: «نعم نعم! لماذا التشاحن مع الزوجة الاخرى انها ستكون معاونة اضافية فى المنزل، ويصبح نصيبى من الأعمال المنزلية أقل.» وهذه استراتيجية تقليدية معروفة تهدف إلى قلب ميزان القوى. بينما تأمل أخرى فى أن تسود روح أخوية بين زوجات الرجل الواحد وتتصور «اللحظات المليئة بالبهجة بينهن نتيجة المشاركة والتفاهم وتبادل الأسرار فيما بينهن». لا عجب اذا عرفنا أن زوج هذه السيدة عضو قيادى فى جماعة اسلامية مبعدة عن السلطة، يرى أن أن النساء مصدر الشعبية والأصوات الانتخابية، وهذا سبب كاف لمحو اسمه من قائمة الزعماء الذين يمتدحون تعدد الزوجات!

فى مقابل هذه المواقف الصريحة والمؤيدة، يظهر حديث آخر للنساء اللاتى عشن تجربة تعدد الزوجات: «قال لى إن زواجه بأخرى لن يدوم أكثر من ثلاثة أشهر. ولم يكن لى خيار لأنه كان يسىء معاملتى. وقبلت. و مضى الآن ثلاثة عشر عاماً وأنا أعانى فى صمت. لقد بقيت من أجل أولادى، وإلا أين أذهب؟» ثم تضيف قائلة: «إن زوجته الجديدة هى المدانة لأنها لم تترك زوجى. وهى قادرة على أن تفعل أى شىء من أجل الحصول على ما تريد. لقد سلطنتى كل شىء، جمالى، شهابى، ضحككتى، أصبحت لاشىء.» هناك اغنية ايرانية ترددها دائماً النساء عندما يجتمعن فى الحفلات

والمناسبات السعيدة، تعبر بقسوة عما يخلفه الزواج بأخرى من ترهل جلد الزوجة الأولى: والزوجة الثانية هي التي تجمع الحجر الذي يتم وضعه على قبر الزوجة الأولى. يجب ألا نندهش من سماع الملاحظات المعادية للمرأة، التي تتخلل أحيانا بعض الأحاديث. فهناك نساء ماكرات يعرفن كيف يجذبن انتباه الرجال ويفعلن أى شىء للاستحواذ عليهم، وهناك زوجات عاجزات، «لا يعرفن فن إدارة المنزل، وتفوح منهن روائح الطبخ، وتستخدمن ألفاظاً فظة حتى مع الأطفال. اننى، عن نفسى، أشعر بالحرج أمام زوج احدى معارفى التي تتصرف بهذه الطريقة، فلماذا الاستغراب اذا تطلع للزواج بأخرى؟» هذا ما قالتة إحدى الطالبات. فالحظاً يقع اذن على النساء، وتقول سيدة حاصلة على الثانوية «نحن النساء، لانعرف كيف نعيش. نحن نفتقر الى التعليم والتدريب على فنون الحياة الأسرية بعد الزواج، يجب على المرأة أن تعرف كيف تشد الرجل الى حياة الأسرة.» وتضيف قائلة: "حسنا كان يفعل القدماء الذين اعتادوا تلقين هذه المهارات لأطفالهم. أما نحن فقد تصورنا اننا عصريون وأردنا الافلات من تعلم هذه الأمور، وهذا هو حالنا الآن».

وتبدو الآن العلاقة العكسية التي افترضنا وجوهرها بين مستوى التعليم وانتشار تعدد الزوجات واضحة تماماً. لكن هل هذه هي الحجة الوحيدة؟ ينبغى التركيز هنا على قلة الاحترام التي يلقاها الرجل المتزوج بأكثر من واحدة فى المجتمع الايرانى. وكان هذا موجوداً أيضاً فى فترة حكم أسرة بهلوى، خاصة بسب انتشار التعليم العصرى. ولا يزال هذا الوضع مستمراً حتى الآن فى ظل الحكومة الاسلامية حيث تم استبعاد اثنين من المرشحين لمنصب وزارة فى حكومة موسى لمجرد انهما متزوجان بأكثر من واحدة وسرت شائعات تؤكد هذا الموضوع. فهل هي حنكة سياسية تهدف الى مجاملة النساء؟ هذا أمر ليس فيه شك، لكن ربما ينبغى الرجوع أيضاً الى إرث فترة المعاصرة الشمولية والأخلاقيات الايرانية التي تربط الشرف الذى يحظى به والد الشهيد، على سبيل المثال، بكونه متزوجاً من امرأة واحدة. وهكذا يجد الرجل الذى يلجأ الى الزواج بأخرى، فى سن الخمسين أو بعدها، نفسه معزولاً؛ فأسرته تتنصل منه، بداية بابنائه، المتزوجين غالباً حينئذ، والذين يشعرون بالعار الذى ألحقه بهم والدهم أمام أصهارهم. والمثال البارز على ذلك هو «الأب طالقانى» الذى تعرض لانتقاد اثنين من أبنائه اليساريين بسبب معتقداته الدينية وعواقبها على المجتمع الايرانى. وتقول السيدة أ. طالقانى، التي تدافع على عكس اخوتها عن مسيرة أبيها، ولا تترك

فرصة إلا وتذكر فيها أولئك الذين يصفونه بأنه «مزواج» بأن التعدد بالنسبة له لم يكن لاشباع حاجة جنسية، وإنما لهدف اجتماعي. وبالنسبة لمطهرى أيضاً، كان يرى أن تعدد الزوجات ليس مرتبطاً بطبيعة الرجل وإنما هو ضرورة اجتماعية.

فكيف يمكن أن نفسر النبرة المتحمسة التي تناولت بها المبحوثات موضوع تعدد الزوجات، برغم أن اثنتين فقط من بين ٧٢ امرأة يسهما هذا الموضوع بشكل شخصي؟ هناك أولاً الحرب وما خلفته من شهداء وأرامل وأسرى حالة حداد، والخطب الحكومية التي تهدف إلى حماية هؤلاء، وتأمين هويتهم الاجتماعية، تحاشياً لما قد يطرحه البعض من تساؤلات كثيرة حول عواقب الصراع وخسائره البشرية. مما لاشك فيه أن الزعماء السياسيين كانوا يحثون على تعدد الزوجات، والنساء يعارضن غالباً هذا الموقف. ومع ذلك يمكن أن نرصد شيئاً من الإذعان، يمكن تفسيره في إطار الديناميكية الايديولوجية للنساء الاسلاميات، وليس بموجب اتفاق مع زعماء الدولة. وهناك بعد ذلك كتابات مطهرى الطبيعية والمنطقية التي، وإن لم تقرأ، فقد نوقشت على نطاق واسع في جميع اللقاءات النسائية التي تناولت قضايا المرأة. وهناك أيضاً تعطش إلى النظام والقانون أوجدته الثورة. لأن الايديولوجية الاسلامية وضعت نسقاً ووفرت إطاراً مباشراً للتعبير والجدل. قد تبدو هذه التفسيرات الثلاثة شديدة التحفظ، بيد أن هذا التقييم سيكون خاطئاً. فإذا كانت مسألة تعدد الزوجات قد ظلت، حتى قيام الثورة، من اختصاص الرجال وحدهم ولم يكن للمرأة أى حق في مناقشتها؛ نجد الوضع انقلب فيما بعد. والمطالبة باصدار قانون جعلت الجدل يدور على مستوى المجتمع ككل تغذيه مناقشات النساء غير المعنيات بالضرورة بتعدد الزوجات. والمواقف كما ذكرنا يمكن أن تكون كثيرة ومتناقضة. والمنطق الإسلامى ليس طرفاً؛ فسواء نشأ التعدد عن رغبة في الرفض او استراتيجيية للتميز، وسواء كان عقلانياً أو من عوامل الاستقرار، سيظل دوماً مادة جدل تخص المرأة في المجتمع الإيراني.

الزواج المؤقت

كما يشير الاسم، فإن هذا النوع من الممارسات ينص على الزواج لفترة معينة، تتحدد في بداية الزواج، وقد تتراوح بين بضع ساعات وعدة أعوام وربما طول العمر (حائري، ١٩٨٩). وبعد هذا الزواج من جانب بعض النقاد المتزمطين نوعاً من الدعارة (المطهرى، ١٩٨٣: ١٨)، وهو يختلف عن الزواج التقليدي «النكاح» في

بعض النقاط ويتفق معه فى أخرى.

وإذا قارنا نوعى الزواج استناداً الى كتابات مطهرى (١٩٧٨ / ١٣٥٧ : ٢٤ - ٢٦) مرة أخرى سنجد ما يلى:

- يتمثل الفارق الأول بالطبع فى تحديد مدة الزواج، التى يمكن إطالتها بالاتفاق بين الطرفين.

- يتم تسجيل التزامات الطرفين فى عقد يبرم عند الزواج المؤقت. على عكس الزواج التقليدى، حيث يكون الزوج مكلفاً بتلبية الاحتياجات المادية لزوجته (من مسكن وملبس ومأكل: وهو ما يسمى نفقة فى الاسلام)، والرجل لا تكون عليه مثل هذه المسئوليات فى الزواج المؤقت، ويمكن للمرأة ألا تطلبها بل يمكن للزوجين أن يعيشا فى مكانين منفصلين.

- فى الزواج التقليدى، الرجل هو رب الأسرة ويجب على المرأة أن تطيعه بما يحقق مصلحة الأسرة، هذا التقسيم قد لا يوجد فى الزواج المؤقت.

- فى حالة وفاة أحد الزوجين، يرثه الآخر فى الزواج التقليدى. والأمر ليس كذلك فى الزواج المؤقت. تشرح ذلك السيدة طالقانى فتقول إن «حق الميراث، المباح فى حالة الزواج، يهدف الى خلق مودة دائمة وتدعيم الأواصر بين الزوجين».

- لا يحق لأحد الطرفين أن يرفض الحجاب أطفال فى حالة الزواج التقليدى؛ وبعد هذا دافعاً كافياً للطلاق. والحال ليس كذلك فى الزواج المؤقت. ومع ذلك، لو ولد أطفال فى إطار هذا النوع الأخير يتم الاعتراف بهم كأطفال شرعيين ويكون لهم حق حماية الأب وميراثه.

- المهر وارد فى نوعى الزواج. بيد أن عدم وجوده يُلغى الزواج المؤقت. بينما يظل الزواج التقليدى سارياً بدونهِ.

- قوانين النسب ثابتة لا تتغير فى نوعى الزواج. وهكذا تصبح أم الزوجة وابنتها محرمتين على الزوج، وعلى والده وأبنائه؛ ويطلق عليهن المحارم.

- الطلاق والزواج من جديد يجب أن تفصلهما مدة زمنية تسمى «فترة العدة» (القرآن ٢ / ٢٢٧ و ٢٢٨) تصل الى ثلاثة أشهر وعشرة أيام. وفى حالة الزواج المؤقت، لا تزيد العدة عن ٤٥ يوماً. وتورد السيارة طالقانى أسباب هذا لاختلاف قائلة: «فيما يتعلق بالعدة، لا يكون الهدف من الزواج المؤقت هو تكوين أسرة لذا تكون احتمالات الحجاب أطفال أقل».

- هذا النظام يشبه الى حدما المعاشة (بدون عقد) فى المجتمع الفرنسى،
التي يعترف بها القانون، بدون أن يلتزم أطرافها بنفس الحقوق والواجبات المنصوص
عليها فى الزواج التقليدى. ويرى مطهرى أن الزواج المؤقت هو إطار للتعبير الحر عن
علاقات بين الجنسين يقرها الشرع.

ربما يكون من المناسب أن نعطي المؤشرات عن صورة الزواج المؤقت فى
الممارسات اليومية، وانتقاداته ومبرراته كإطار منطقي له سند اسلامي. ثمة لفظان
مستخدمان فى اللغة العامية وردت هما النساء الاسلاميات لوصف هذا النوع من
الممارسات: الأول هو «متعة» حديث التداول خارج دوائر رجال الدين، ويعنى أنه زواج
من أجل المتعة. والثانى هو «صيفة» وهو تعبير شعبي إيراني يطلق على الصيفة
المستخدمة فى توقيع العقود (سواء عقد الزواج أو أى عقد آخر). وتجدر الإشارة الى
أن هذا اللفظ الثانى له دلالات أخرى بعيدة تماما عن دائرة عملنا.

و«المتعة» لفظ قرأنى ورد فى الآية الرابعة والعشرين من سورة النساء التى
تحلل فيما يبدو الزواج المؤقت من وجهة نظر رجال الدين الشيعة. وهذه الآية تحذر
الرجال من السفاح، ثم تعطيهم الحق فى نكاح نساء من المؤهلات للزواج والمحللات لهم
بشرط ابرام عقد مماثل لعقد الزواج وأن يأتوهن أجورهن، جزاء استمتاعهم بهن. هناك
بالطبع عوامل أخرى تدعم اجماع مراجع التقليد؛ من بينها فترات العدة المختلفة وحق
الميراث. لكن هذه الآية القرآنية تظل هى الأساس.

واليوم أصبح لفظ «متعة» أكثر شيوعاً من «صيفة» لأنه يعبر عن مستوى
لغوى أكثر علماً وتخصصاً؛ ويؤدى، بفضل استخدامه الجديد، الى قطع كل صلة
بلفظ «صيفة» ذى الدلالات السيئة فى ايران. مع ذلك، وأيا كانت فعالية هذا الحكم
السلبى على الـ «صيفة»، فهذا النوع من الممارسات لم يتعرض لأي تشكيك ومعترف
به تماماً. وهناك علامات ظاهرة تسمح بالتعرف على النساء اللاتي يمارسن من ذلك:
مثل ارتداء «الجادر» بالمقلوب، واهراز خياطاته، خاصة فى المساجد الكبرى التى يقبل
الناس على زيارتها والبازار حيث كان هذا الزواج منتشراً. لذا ترمز الـ «الصيفة»
لواحدة من الصلات العديدة التى تربط بين طبقتين اجتماعيتين هما رجال الدين
وأوساط البازار. من ثم يبدو التشكيك فى الزواج المؤقت من جانب طبقات
البيروقراطيين «الجديدة»، التى تلقت تعليمها وفقاً للنموذج الغربى، بمثابة علامة
انفصال وتميز عن الفئتين السابقتين.

لكن اللفظين «صيفة» و«متعة» ينطويان على براهين أخرى للتمييز بين ممارسات منطقية وأخرى هامشية.

الـ «الصيفة» تندرج ضمن تعدد الزوجات، حتى بالنسبة للمبهمات، وهذا هو السبب في تعرضها لانتقادات عنيفة من جانب أعداء الاسلام. والمتعة تستند الى «ضرورات اجتماعية» و«الابقاع السريع للعصر الحديث»، من ثم يمكن ممارستها في اطار تعدد الزوجات، لكنها تعد «مكملة الزواج». ويقول مطهرى (١٩٧٨/ ١٣٥٧: ٤٩) أن الحد الفاصل بين المفهومين يتمثل في الشبق واللذة الجنسية التي يبغيها الرجل في حالة الصيفة، والتي تتعارض مع الضرورة الاجتماعية وابقاع العصر من أجل المحافظة على مصالح الجنسين في حالة المتعة.

من أكثر التحليلات دقة وغموضاً لهذين المفهومين هو ما ورد على لسان أحد العلماء، ويرى فيه أن الزواج المؤقت يمكن أن يعتبر «هروقة زواج» يتعرف فيها كلا الطرفين بشكل متعمق على الطرف الآخر (١٩٧٨/ ١٣٥٧: ٢٥). لكن مطهرى لم يعلق على حدود هذه الهروقة، ولا على طبيعة المعرفة المراد اكتسابها. وقد تناولت المبحوثات هذه المقولة المبهمة ووضعن لها حدوداً أكثر دقة.

فهن يرين أن الزواج المؤقت كوسيلة للتعارف يجب ألا يشمل على الفور العلاقات الجنسية وإنما يتيح فقط للطرفين فرصة أن يكون كل منهما على سجيته - حيث يمكن للفتاة على الوجه الخصوص أن تخلع الحجاب أمام العريس، دون ارتكاب معصية دينية - و يتناقشان في كل الموضوعات الممكنة - والتعبير الذي استخدمته المبحوثات يحد بوضوح من نطاق صلاحية الزواج المؤقت: ونقصد بذلك «صيفة محرميت» (الخاصة بالمحارم من الرجال). كما أن الرغبة في التعرف على زوج المستقبل يجب ألا تسى الى سمعة البنت اجتماعياً وتفترض اخفاء الزواج المؤقت، كما يحدث بالفعل في «الصيفة»: «اعتقد أن الزواج المؤقت فكرة جيدة جداً لشاب وفتاة يرغبان في الاقتران دون أن يعرف أحدهما أى شئ عن الآخر. وبالنسبة لى، لو كان الشاب الذى أريد الارتباط به من غير زملاى، سأختار هذا الحل دون أن أخبر أحداً لأن مجتمعنا لم يتفهم بعد هذا النوع من الممارسات». أى أن الزواج المؤقت هنا يكون نوعاً من المصاحبة تتيح للخطيبين بعض الحرية والتواصل، بدون ضغوط أو محظورات، قبل الاقدام على الزواج الفعلى. واللجوء الى هذه الطريقة، برغم اخفائه عن المجتمع، يمكن أن يحقق لهما بعض الأمان فى علاقتهما. اذن فالمشكلة ليست فى

الممارسة نفسها، وإنما في المجتمع والناس الذين يحرفون معناها.

وعلاوة على هذا السبب الاجتماعي - التعرف على زوج المستقبل - الذي يثبت أركان العلاقة الأسرية، فالزواج المؤقت له دوافع طبيعية أخرى، تندرج دائماً في إطار اجتماعي ملزم . حيث أن اشباع رغبة طبيعية يجب ألا يكون هدفاً في حد ذاته وإنما يجب أن يكون وسيلة لتحقيق هدف اجتماعي. ويرى مطهري، وكذلك المبحوثات، أن فائدة الزواج المؤقت ليست واردة إلا في إطار حق الزواج، وهو حق مكفول للجميع وحق ايجابي في الاسلام، أي أن الحق والضرورة أصبحا من جديد شديدي الارتباط بالطبيعة البشرية. ويوضح مطهري ذلك قائلاً: «العصر الحديث أوجد فجوة بين البلوغ البيولوجي والبلوغ الاجتماعي. في الماضي كان الشاب الذي يصل الى سن البلوغ البيولوجي قادراً على ممارسة مهنة ما. واليوم، لم يعد هذا ممكناً. فالشاب الذي يدرس لا يتم تعليمه قبل سن الخامسة والعشرين، وعليه بعد ذلك أن ينتظر أربعة أو خمسة أعوام أخرى قبل أن يكون له دخل مناسب. ثم يتسائل مطهري عن طريقة للتوفيق بين هذا التطور الاجتماعي وطبيعة الغريزة الجنسية: «هل يمكن تأجيل سن البلوغ البيولوجي من ١٦ - ١٨ سنة إلى حين اتمام الدراسة؟ وهل الشباب مهياون للتعفف الجنسي طوال تلك الفترة؟» (١٩٧٨ / ١٣٥٧ : ٢٧ - ٢٨). لكن مطهري لا يؤيد هذا الطرح ويقول «حتى لو وافق الشباب، يجب ألا نستعين بالطبيعة والآثار النفسية الخطيرة للاحباط الجنسي التي تناولها علماء التحليل النفسي على نحو جيد». فالزواج المؤقت هو حل مؤقت للشباب من الطلبة أو أولئك الذين ينتظرون مزيداً من الاستقرار المادي ويجب ألا ننسى أن الأعزب ينظر إليه دائماً على أنه خطر على العائلات. ويرى مطهري الذي لا يفرق بين الشبان والشابات أنه من من المستحيل، في الوقت الراهن، إجبار الشباب على الزواج لأن قلة منهم يقبلون تحمل مسئولية أسرة في سن السادسة عشر.

ولسبب بيولوجي أيضاً معترف به تماماً يمكن إدراج الزواج المؤقت في إطار تعدد الزوجات. ويقول مطهري في هذا الصدد (١٩٧٨ / ١٣٥٧ : ٥٠ - ٥١) «إن الرجال المتزوجين الذين لا يستطيعون ممارسة حياتهم الطبيعية مع زوجاتهم (بسبب السفر المتكرر أو الأمراض) يمكنهم اللجوء إلى الزواج المؤقت الذي سنسميه فيما بعد تعدد الزوجات المؤقت».

حتى لو قالت النساء الاسلاميات كلاماً يتلاقى تماماً مع ما ذكره مطهري، فيجب ملاحظة الاختلاف الذي يرينه في الممارسات الفعلية لهؤلاء الرجال، وهو ليس

تناقضاً بقدر ما هو اتخاذ موقف يراعى الاعتبارات الاجتماعية وصالح المرأة. على سبيل المثال، يلقي هذا الحديث عن تعدد الزوجات المؤقت صدى أكيداً لدى النساء الاسلاميات، لأنه أفضل من تعدد الزوجات الدائم: فهو يلبي نفس الاحتياجات، لكن مدته قصيرة ويمكن اخفاؤه عن الآخرين، الجيران والأصدقاء؛ وهو يحفظ سمعة المرأة، التي ينهض عن الاستهانة بها أبداً في المجتمع الإيراني. ومع ذلك، يتم تحاشي الزواج المؤقت على الفور إذا أساء الى السمعة: وهو ما يحدث عندما يعزى هذا الزواج الى أسباب بيولوجية. وتقول النساء الاسلاميات: «ان الفتاة التي تخوض تجربة زواج مؤقت يجب ألا تتوقع زواجاً طبيعياً بعد ذلك». ويوضح بعضهن أن هذا العمل مكروه من الناحية الدينية. وفجأة يفرض القانون نفسه، لأن موافقة الأب ضرورية لانتمام زواج الابنة المؤقت، وتفكر المبحوثات بصوت عالٍ إن «أى أب لا يعطى أبداً موافقته على مثل هذا العمل».

تهدى بعض النساء، ومن بينهن مسئولات عن مدارس دينية، معارضتهن للزواج المؤقت. ويرجع بعضهن هذه الاستحالة الى الظروف الحالية للمجتمع الإيراني وعقلية الرجال: «انهم ينظرون باستهجان الى الفتاة التي تقدم على هذا العمل! ويشيرون اليها في الشارع، لذا فانها لن تجد قط زوجاً دائماً». وهذه النظرة الاجتماعية لاتخضع للشابات وحدهن وانما أيضا الأرامل والمطلقات: فهن يعانين من تهامس الناس عليهن، وإشاراتهن اليهن. وتعرب بعض المبحوثات عن أسفهن: «بسبب نظرة المجتمع السيئة للزواج المؤقت بالنسبة للفتيات، برغم أن بعضهن فى حاجة حقيقية الى مثل هذا الزواج. اننى أعرف زوجة شهيد أصابته الأمراض، ونصحها جميع الأطباء فى طهران وخارجها بالزواج لكى يتحقق لها الشفاء». والاشارة هنا الى العلاقات الجنسية واضحة. وفى هذا الصدد، تضافر الطب والعلم فى الغرب لباحة الزواج المؤقت. وبالنسبة للأرامل، تكون المسألة أكثر وضوحاً: «الزواج المؤقت. أنسب للأرملة بسبب وجود الأطفال». لكن هناك سبب آخر لذلك، قلة من الأرامل هى اللاتى يعتقدن فى امكانية زواجهن مرة أخرى برجل أعزب: «الأعزب لا يريد الارتباط بأرملة، فهو يفضل الشابة العذراء». وإذا كانت هناك امكانية لزواج جديد، فهى لن تتحقق إلا فى اطار تعدد الزوجات، الذى ترفضه المبحوثات. وتقول سيدة مطلقة فى الخامسة والأربعين، تعمل مدرسة لغة عربية باحدى المدارس، بشجاعة: «اننى جميلة، ويتقدم لى كثيرون (ربما لأننى غنية وعندى منزل وسيارة ولن أمثل مشكلة لأحد).

لكنهم جميعاً متزوجون وأنا لا أريد أن أصبح زوجة ثانية. والزواج المؤقت يناسبني تماماً فى وضعى الحالى، ومع وجود طفلين. لكن خوفاً من نظرة الناس، فأننى لا أجرؤ على الثقة فى أى رجل. لأن الرجال كما تعلمون تافهون ويتحاكون بهذه الأشياء بدون أى مشكلة».

حدود الزواج المؤقت إذن محسوسة بشدة، نظراً للفارق الكبير بين منظومة الاخلاق فى ايران والأحاديث المنطقية للنساء التى تعبر عن الوضع الراهن. وهكذا، لو ظلت النساء الاسلاميات تعتمدن على الرجال- كما جاء فى نتائج العديد من الابحاث - فإن مفزى هذا الوضع سيظل معقداً: فالرجل لن يحظى بتقدير أكبر والمرأة الاسلامية لن ترضى بوضع الخضوع أو السلبية. بل لقد تم رصد حذر شديد من جانب النساء، يغذى حيرتهن ورغبتهن فى البحث عن توازنات جديدة. وفكرة الاعتماد أقوى بالطبع من أن تساعد على وصف هذا الوضع المتناقض بعض الشيء. لاسيما وأن مطالب النساء الاسلاميات تدعم تبعيتهن وتقلل فى الوقت نفسه من خضوعهن.

الخوف من الموضوعية

بالنظر الى تأثير العوامل الاقتصادية، نتبين أن الغموض لا يزال قائماً. وكما سنرى فيما بعد فإن الاعتماد المادى الذى ترتضيه النساء الاسلاميات ليس بالنسبة لهن علامة عبودية. فهو يعبر عن رفضهن الجمع بين البيت والوظيفة: لأن مسئوليات المنزل والأطفال كافية تماماً.

وما تخشاه النساء الاسلاميات، ليس الخضوع الجنسى، الذى ينجحن فى التحايل عليه بشكل أو بآخر، وإنما نظرة الرجال اليهن، التى تقتصر على مظهرهن الجسدى. وهذا الخوف له أساس بالتأكيد اذا قمنا بتمثيلنا صور الجسد والجنس فى أحاديث المبحوثات. ولايضاح هذه الملحوظة، سندرس موقفهن من الرجل والزوج. وهذا سيتيح لنا فرصة الحصول على تصورات مقبولة حول سيطرة الرجل وخضوع المرأة، من أجل تحديد أفضل الوسائل، القديمة والحديثة، التى تملكها المرأة وتؤكد من خلالها ذاتها فى مواجهة تفوق الرجل وخضوعهن الجنسى وتبعيتهن الاجتماعية.

سنتوقف قليلاً عند مفاهيم الجنس والجسد فى أحاديث النساء الاسلاميات، وهى موضوعات أساسية تماماً تستحق دراسة خاصة بها. لكن كان من الصعب على،

بوصفى دكتورة شابة غير متزوجة، أن استجوب سيدات أكبر منى سنأ التقى بهن للمرة الأولى.

ومع ذلك فقد ساعدت اجابات سؤالين اثنين فى إلقاء الضوء على حالة الخوف والحذر التى تستشعرها المبحوثات ازاء الجنس الآخر. كان السؤال الأول يتعلق بجنس المولود الأول الذى يتمنين (ذكر أم انثى) ؟ والسؤال الثانى يحاول رسم ملامح الزوج المثالى.

لماذا تفضل النساء الحجاب الولد على الحجاب البنت فى مجتمعنا ؟ تعترض بعض المبحوثات على السؤال وينكرن أن النساء يرغبن فى الحجاب الأولاد. على العكس، فانهن يفضلن الحجاب البنات لأنهن يصبحن موقع ثقة أمهاتهن وأكثر قرباً منهن، بينما تعترف أخريات بهذا الوضع، ويبررنه بأن الزوج هو الذى يريد الابن أكثر من الزوجة، وتفرض رغبة الزوج نفسها على زوجته.

وهذا التطابق مع الوضع السائد يجب ألا يخدعنا لأن هناك دوافع أخرى تطرح نفسها. والغريب أن سيدات الأوساط المتواضعة، الحاصلات على مستوى تعليمى أولى، عبرن عن أنفسهن بشكل مباشر. والأخريات لجأن الى طرق ملتوية للوصول الى نفس الاجابات. وفيما يلى بعض هذه الدوافع: هناك أولاً نقص الثقة فى الرجال «مع البنت، يعيش الأهل فى حالة قلق دائم وتساؤل عمن سيتزوجها؟ والرجال لديهم ألف حيلة، وهى قد ترتبط بشخص يرفع يده عليها، وهى من لحمك ودمك. والبعض قد يحرقها كما حدث فى حيننا (إشارة الى إحدى الحوادث المؤلمة). والبعض الثالث يتزوج عليها». وتوضح مبحوثة أخرى وجهة نظرها قائلة: «لأحب تزويج ابنتى لشاب من العائلة، لأن هذا يسبب كثيراً من المشاكل. وإن كنت أفضل هذا الزواج على الاقتران بغريب من خارج نطاق العائلة. على الأقل، فى الحالة الأولى أعرف أسرته. الرجل قادر على أن يفعل أى شىء».

من أين يأتى هذا الخوف؟ هل ينبع من الطبيعة الخاصة بالاييرانيين والتى تتسم بالسادية والوحشية؟ أم يعتمد على عناصر أخرى، لا يتم الانفصاح عنها فى الأحاديث التى تجرى مع الباحثين؟ المجتمع الايرانى يعانى الكثير من الآفات، لكنه لم يستشعر بعد وجوب ارسال نصف أفرادهِ الى معالين نفسيين... ويبدو من المنطقى أن نتقل الى مستوى آخر فى الشرح. «الفتاة ما هى إلا كائن عليه أن يعانى آلام المخاض على سرير فى إحدى المستشفيات بشرف عليها أيضا أطباء رجال». هذه

العبارة تكشف ثلاثة مستويات للحقيقة: فهي تأكيد للمفهوم السائد عن المرأة الذي لا يمكن تجاهله، «وطبيعتها»؛ وتأكيد على أن وجودها له أهداف محددة للغاية؛ وأخيراً هو تأكيد على معاصرة مقلقة يصعب التكيف معها. والأمر هكلا يرتبط بالمستوى الأولى في الشرح، الخاص بنقص الثقة في الرجال وفي معاملتهم للمرأة، كما يسمح بتحديد المغزى الحقيقي لهذا الموقف المتميز إزاء الحجاب الأولاد.

من أجل التعرف بصورة أفضل على نموذج الرجل الذي ترفضه المرأة وتخشاه، لجأنا الى أسلوب الأسئلة العكسية مثل: ما هو تعريف الرجل المثالي؟ على الفور تشكك بعض المبحوثات في وجوده أصلاً وتقول إحداهن: «إننى أكاد أشك أن الإمام على نفسه كان زوجاً مثالياً». لكنهن جميعاً يتفقن على بعض الصفات الضرورية: «أحب أن نتبادل الأفكار أنا وزوجى وأن يكون بيننا تفاهم»، «لقد سجلت في وثيقة زواجى أن نقص الاحترام يمكن أن يكون سبباً كافياً للطلاق»، «المسألة ليست معقدة للغاية وأنا لا أطلب الكثير، فقط ألا يكون متكبراً، أو يشعر بالخجل من مساعدة زوجته، أو من تغيير حفاضة الطفل لو كانت الزوجة مشغولة. لأننى قبل كل شئ وبعده لم آت بهذا الطفل من عند أهلى، فهو أيضاً طفله»، «يجب على الرجل أن يتناقش مع زوجته ويستشيرها في كل ما يقدم عليه»، «الرجل المثالى هو الذى لا يلوم زوجته على أخطائها، فالرجل يجب أن يكون متسامحاً»، «الرجل يجب أن يكون صريحاً مع زوجته»، «المودة هى ما أبحث عنه عند الرجل، لا أريد ذهباً ولا نقوداً، يكفينى أن يتذكر عيد ميلادى ويهتنى عليه بكلمات لطيفة. هذه هى قمة السعادة بالنسبة لى، لأننى لست غريبة فى منزله، فأنا زوجته»، «الزوج يجب أن يكون رجلاً بحق، أى تستطيع أسرته أن تعتمد عليه وتوليده ثقته»، «أريده أن يشارك فى الكفاح ضد الامبريالية ومن أجل إعلاء راية الاسلام»، «لاأريده أن يكون مسلماً بالاسم فقط، وإنما مدافعاً متحمساً عنه»، أو «أريده محباً للقراءة. لأنها تجعل الرجال أكثر حكمة وتعقلاً».

كان موضوع «الاحترام» أساسياً لدى معظم المبحوثات. فهن يسعين للحصول على حق التواجد المستقل والجدير بالاحترام. وفى الجانب السلبي، يرسمن صورة لرجل وقح، يتجسد سلوكه هذا فى عدم التحاور مع زوجته، وفى تكبره وعدوانيته ثم

زواجه بأخرى. وتقص إحدى المبحوثات كيف جعلها زوجها بأسلوبه غريبة عن ابنها فتقول: «لكل انسان أسلوبه فى تربية أبنائه. وأنا من أنصار الضرب عندما يخطئ الطفل. فإذا كان زوجى لا يوافق على أسلوبى، يجب عليه أن يواجهنى بذلك، بدلا من أن يعلم ابننا الدفاع عن نفسه بضربى. واليوم أصبح ابنى لا يحتزمنى. وأصبحت غريبة عنه. هذا ما لن أغفره أبدا لزوجى.»

ينبغى أن نذكر هنا أن مطالبة النساء الاسلاميات، فيما يخص دور الأم، ليست مجرد عودة للتقاليد واما تتطوى على تجديد حقيقى. فهن يطالبن بوجود مستقل عن الرجل وتكامل يتحقق من خلال ثنائية الدور الذى يستطيع كل منهما -سواء الرجل أو المرأة- القيام به. والزوجة، المستقلة عن الرجل، بوازع من عاطفتها كأم، تريد أن يكون دورها ضرورياً فى تربية أبنائها وفى بقاء أسرتها. و أن يكون اتجاهها للأطفال، ليس استجابة لرغبة الزوج فحسب أو تلبية لوضعها البيولوجى كأم، انما على سبيل المساهمة فى بناء مجتمع أفضل: «ألم يتربى كل رجل عظيم فى أحضان أم؟»

أما الجانب الآخر من الوضع البيولوجى للمرأة، الخاص بوظيفتها الجنسية فلم توليه النساء الاسلاميات اهتماماً كبيراً فى أحاديثهن، الأمر الذى لا يسمح بتقييم طبيعة العلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة ولا مقدار اللذة التى تستشعرها المرأة. فالعلاقة الجنسية لا تتم إلا على مستوى الجسد، ولا تكون محل نقاش لأن العقل فيها يكون غائبا: وينتفى الفكر والذكاء والسلوك الاجتماعى. مع ذلك، يعد الجنس ضرورياً لحسن سير المجتمع وتوازنه. وعلى أى حال، لا مجال لانكار اللذة الجنسية، برغم اعتبارها مجالا لفرض سيطرة الرجل وخضوع المرأة، والمبحوثات يطالبن بها، لكن بالفاظ محورة، كما رأينا بشأن الزواج المؤقت.

ينسحب رفض المرأة فقط على التعامل معها بوصفها مجرد جسد فقط وأداة للمتعة فى عين الرجل. وهذه هى العلاقة التى يكثر الحديث عنها بين النساء، بمن فيهن أكثرهن علما، حين يتناولن الفريزة الحيوانية للانسان، وهى غريزة لا يمكن تجاهلها. لكن الوقاية من مثل هذه الفريزة لا تكون بانكار الرغبة الجنسية؛ وانما تكمن فى الاعتدال الصحى الذى يلهم الاحتياجات الانسانية بشكل متوازن. وهذا الموقف يتفق تماما مع المبادئ التى أوصى بها الرسول، ويأتى حكم النساء الاسلاميات القاسى على الرجال، الذين لا يلتزمون بهذه المبادئ، بأنهم شهوانيون وهذه هى الصفة التى تطلق عادة على الرجال. ومثل هذه المصطلحات تنطوى على تقييم نقلى للاقتران

الذى يسعون للزواج بأخريات.

فى الوقت نفسه، ينبغى التأكيد على أن المطلب الجنسى الوحيد المحلل من حق الرجل، ولا مفر من خضوع النساء الاسلاميات لأزواجهن على هذا الصعيد. وتقول النساء الاسلاميات فى هذا الصدد المرأة يمكنها أن تسيطر على نفسها، لكن الرجل لا يستطيع ذلك بل قد يمرض من جراء ذلك». وتؤيد بعض المبحوثات أن الزوجة يجب ألا تستجيب بشكل آلى لزوجها؛ وهن لا يمتثلن دائما لكن يعترفن بخطأهن فى هذا الصدد. والشابات غير المتزوجات حائرات بخصوص هذا الموضوع ويسألن بصوت عال إذا كان أسلوب الخضوع لا يزال يعبر عن طبيعة العلاقة بين زوجين المفروض انهما متقاربان. وبعبارة أخرى، يدور جدل كثير حول طبيعة العلاقة الزوجية، التى يتطلعن لاقامتها على أسس من الحوار والفهم المتبادل، وليس الحلول الوسط بين السيطرة والخضوع. والحال هكذا، تظل ضرورة اشباع الرجل جنسياً ماثلة بوضوح فى أحاديث النساء الاسلاميات، خاصة وانها تقوى ثنائية الروح والجسد التى اعتلن التماسها فى قرارة أنفسهن. وإذا كانت العلاقة الجنسية تلقى هذا القدر من الاستهانة فلأنها انحصرت وحصرت المرأة، فى عين زوجها، داخل حدود العلاقة الجسدية فقط.

والوضع الراهن لن يسهم، على ما يبدو، فى تعديل هذا المفهوم. فقد أخرج خطاب مطهرى العقلانى حول طبيعة الرجل واحتياجاته، والأحاديث شبه العلمية لرجال السياسة حول نفس الموضوع، العلاقة الجنسية من النطاق الخاص، ومن دائرة الأسرار الحميمة بين النساء. الى جانب أن الجسد أصبح معاطاً بقدر أكبر من التقديس، وكذلك السلوك الجسمانى للنساء فى المجتمع الايرانى. وتحكى إحدى المبحوثات كيف اعجبت بسلوك امرأة محجبة كما ينبغى فتقول: «كنت واقفة فى الباص الى جانب امرأة محجبة بصورة انيقة. ثم توقف الباص فجأة مما دفع هذه السيدة التى كانت تعطينى ظهرها الى تغيير اتجاهها. واستطعت أن أرى يدها البيضاء التى تبحث عن شىء تشبث به، واعترف بأن جمال يدها البيضاء ورقتها دفعانى الى محاولة رؤية وجه السيدة. فإذا كنت، وأنا امرأة، حدث لدى رد الفعل هذا، فماذا سيكون شعور الرجل؟ وأى اشارة سيستشعرها! يجب أن يكون المرء حريصاً للغاية».

لقد أسهم الحديث الطبى والعقلانى فى أن تصبح المرأة مجرد شىء وأداة. وهذا التقسيم الاستدلالى له دور مبهم تماماً: فهو يسمح بوجود المرأة الجسد، وفى الوقت نفسه يجعل منها خطراً مطلقاً على توازن المجتمع؛ وهو يبحث عن أسس منطقية لخضوع النساء للرجال اعتماداً على مبررات طبيعية، يحاول تعميق التفرقة وتعزيز

الاخلاقيات الجنسية فى المجتمع الايرانى.

مع ذلك، وأيا بلغت درجة المنطقية والعلمية فى الأحاديث الشائعة، لاتزال بعض النساء الاسلاميات يرفضن، بشكل عملى كما اشرنا، الخضوع الجنسى؛ والبعض يقاوم مع الخط من شأن هذا الخضوع ووصفه بالبهيمية. بيد أنهم، مرة أخرى، يجمعون على الاعتراف بضرورته سواء للرجل أو المرأة.



تم الاعتماد فى تحليل تصور الذات والاختلاف الجنسى على ممارسات اجتماعية أساسية مثل الزواج والمهر والعلاقات الجنسية. وهذه النقطة الأخيرة لاتزال فى حاجة الى كثير من البحث، لاتنا وجدنا على مدى الفصل السابق انها تشكل حجر الزاوية الذى تستند عليه كثير من المفاهيم التى استخدمتها النساء الاسلاميات. وبالقطع فان عملية التمييز المركبة التى تنشأ بين هذه الرؤية التى تأثرت بشدة بالثورة وكتابات واضعى ايدىولوجيتها من ناحية وبين الاخلاقيات الجنسية التقليدية فى المجتمع الايرانى (فيسى، ١٩٧٨) تستحق شيئاً من التركيز عليها. وهى عملية معقدة لأن منظومة الأخلاق الجديدة هذه لاتزال مبهمه ومتناقضة وهشة. واذا كانت الآداب الاسلامية لاتفتقر الى التماسك الداخلى، فهى تظل الى حد كبير خاضعة لواقع ايدىولوجى ومادى؛ وبعد المهر خير مثال على هذا التكيف مع العالم المعاصر، ومع بنود المشروع الاجتماعى الذى وضعه مطهرى وشريعته. وهؤلاء النساء لا يعشن بالتأكيد فى الايدىولوجيا، ولا يخضعن كذلك للأفكار السائدة؛ ويبدون بمثابة عناصر فاعلة ذات نصيب كامل وقادرة على حشد الامكانيات النظرية لتبرير اختيارات عملية مناقضة «للتقاليد» السائدة. وينفى عدم الاستهانة بتفرد هذه الخطوة، الرائدة لكنها غير ثابتة. فبفضل هؤلاء النساء، انتقل الجدل حول هذه الموضوعات الى الحيز العام. ويجب ألا نرى فى ذلك ضماناً لتحقيق مطالبهن. ومن الممكن أيضاً أن تستمد هذه الديناميكية قوتها فى النهاية من خارج أولئك اللاتى يدأنها ولتصبح موضع اهتمام المجتمع ككل.

الفصل الخامس

ملابس النساء

أصبح الحجاب عند الأوروبيين رمزاً للانغلاق والتطرف الشمولى. ولا يزال يمثل أحد الموضوعات المفضلة فى البرامج التليفزيونية التى تدور حول الاسلام، كما أصبح الدين مقصوراً على هذا الرمز الاسلامى. وإذا كانت الكاميرات الغربية تلاحق النساء المتشحات بالسواد، فهى لم تول المفردات اليومية لهذا التقليد فى ارتداء الثياب، إلا أقل القليل من الاهتمام حتى الآن.

ينبغى فى الواقع - الخروج بأسرع ما يمكن من دائرة الجدل العقيم حول الحجاب، الذى يدينه البعض باسم الحرية أو من قبيل رفض «ممارسة دينية سلفية»، ليرد عليهم الآخرون بحجج دينية تركز على إدانته الآراء الاستعمارية الغربية.

ونحن لن نعى هنا بالحجاب كالتزام اجتماعى من قبل النساء (نشأت، ١٩٨٣) ولا بتاريخه (تبيون، ١٩٦٦) وبلحظة أ. نوال، فيما يخص هذه النقطة بالتحديد، أن «دراسة سلوك النساء ازاء الحجاب تكشف ارتباط استخدامهن بالسياق الثقافى والاجتماعى بصفة عامة، وتعريف الحيز النسائى بصفة خاصة» (١٩٧١: ٩٨-٩٩). وبما أننا أثرنا موضوع الحجاب هذا فى تحليلنا للثورة، سنعود اليه الآن لنتركز بصفة خاصة على دراسة نظرة النساء الاسلاميات اليه. الحجاب هو بالتأكيد تعبير عن رفض المعاصرة المستوردة والمفروضة؛ لكن دلالتة أكثر غنى وأهمية لدى النساء الاسلاميات. فهو تجسيد للتواصل بين الطبيعة البشرية والتجليات القرآنية؛ وهو أساس العلاقات بين الدائرة الخاصة والعامة، بين المحيط الأسرى والاجتماعى. هذا الدور المزدوج للحجاب يجعل النساء الاسلاميات يطالبن بمفردات لمعاصرة تهلوت خلال العقود الأخيرة: الحق غير المقيد فى تعليم عصرية وحق العمل، الاعتراف بالمرأة خارج نطاق الأسرة، إشراكها فى جميع المناقشات التى تجرى فى المجتمع الايرانى.

الحجاب فى كلمات

الحجاب من العناصر الضرورية «لا احترام المعايير الاسلامية» بالنسبة للنساء؛ غير أن هذه الحجة التى ترددها السلطة السياسية لها أيضا تفرداها. فقد أصبح الحجاب، فى رأى المبحوثات، رمزاً لطاعة الله المطلقة وأساساً لاقتناع لا تشويه شائبة. وتشرح مدرسة فى إحدى المدارس الدينية أن «الحجاب هو إحدى حلقات السلسلة الايديولوجية ولا يمكن فصله عن الايمان». وتؤيدها سيدة من أحد الأحياء الشعبية قائلة: «ليست مسلمة من لا ترتدى الحجاب». وتضيف واحدة من أتباع شريعتى: «لا يمكن فصل الصلاة عن الحجاب أو الزكاة عن الصلاة. فالايان بما انزله الله فى القرآن يفضى الى قبول كل هذه الأمور دفعة واحدة.»

فى مقابل التركيز على التعامل مع الفروض كوحدة واحدة، نجد تعدداً فى معانى وأشكال ووظائف الحجاب. ورغم تبرير ضرورة ارتدائه بأن جسد المرأة فتنة، فهو لا يستند فقط الى الأخلاقيات الدينية التى تختص بدور ووظيفة المرأة كأم. وإنما يرتبط فى الواقع، بتصور الذات لدى المبحوثات وكذلك مفهومهن لتنظيم العالم. وهكذا نرى أن الفلسفة الكامنة وراء الحجاب تتسع لتشمل مسائل تقع داخل وخارج المجال الدينى.

يبدو الحجاب قبل أن يكون شكلاً أو التزاماً أو واجباً دينياً فى أحاديث النساء الاسلاميه، بمثابة قيمة اجتماعية فى حد ذاتها، تم رصدنا من خلال مجموعة متكررة من التعبيرات. وتوضح امرأة فى السادسة والعشرين من عمرها: «حاصلة على ليسانس العلوم السياسية من الولايات المتحدة الأمريكية، قائلة: «كنت دائما معجبة بالنساء المحتشمات؛ وحتى قبل أن ارتدى الحجاب، لم أكن استخدم أدوات التجميل ولا العطور، لأننى أحب البساطة». وتؤكد مدرسة فى الثامنة والعشرين من عمرها تعمل باحدى المدن الصغيرة هذا الحديث قائلة: «الحجاب يعنى الستر والهيبة». وترى استاذة فى الجامعة أن الحجاب «زى مقبول». وقد استخدمت الفاظ وتعبيرات أخرى تؤكد نفس الأقوال السابقة مثل: المتانة والنجابة والوقار وبالطبع الحجب والحياء. وتوضح طالبة حقوق فى الثالثة والعشرين من عمرها ذلك قائلة إن «الحجاب هو أن تزن الاتساعة أقوالها وأفعالها، وهو باختصار اختفاء الانحراف من شخصيتها فتصبح مؤثرة». وعندما تهيئت طالبة الحقوق أنها ترسم بذلك صورة النساء التقليديات، أضافت قائلة: «وهذا لا يعنى أن تكون صامتة على العكس يمكنها أن تتمرد، لكن عليها أن تعرف متى وكيف تفعل ذلك». وقد كتب بوهديبه يقول: «إن الحياء تعبير

نفسى عن طبيعة العلاقة مع الآخر، وهو ينمى عند الأفراد السيطرة على النفس بشكل دائم ويضع حدوداً فعالة وملموسة بين العام والخاص». أليس هذا هو المعنى الذى يجب أن تعبر عنه كلمة حجاب فى أحاديث المبحوثات؟

لتقييم الطابع الاجتماعى للحجاب بشكل أفضل، ينبغى ذكر الأوصاف التى تعبر عن السلوك العكسى للحجاب، مثل الاستعراض، إثارة وجذب الانتباه، مظهرها مثير، تدير الرأس، ليس لها ضوابط ولاقيم، مستهترة وفاجرة، فضيحة، طائشة، غير وقورة.

هذه القيم وعكسها تخص النساء بوجه خاص، وإن كان بعضها استخدم لوصف الرجال. وهى تتعلق أساساً بجسد المرأة وسلوكها الظاهرى. فما هو وجه العجب؟ إذا كان وجود المرأة فى الميدان الاجتماعى هونوع من الاتصال المادى، فقد ارتبطت الأنشطة الاجتماعية العصرية للمرأة فى إيران - منذ البداية - بالالتزام بمواصفات خاصة فى الملابس، تعبر عن الانفصال عن القواعد التى كانت سائدة من قبل.

إذا كان التركيز على علاقة الحجاب بالسلوك لدى اجماع المبحوثات، فقد أبدت النساء الاسلاميات آراء شديدة التنوع حول الشكل المطلوب. وأكدن جميعاً على أن المرأة جيلت على صون جسدها: لذا يتلاقى الحجاب مع طبيعة المرأة. وتقول المبحوثات، من منطلق وعيهن بخصوصية أجسادهن ورغبتهن فى حماية جمالهن عن طريق حجبهن عن نظرات الآخرين «إن المرأة هى أجمل مخلوقات الله». وقد توصلت بعض الأبحاث القديمة إلى أن مفهوم الحجاب يطلق على أشكال متعددة، وهى ظاهرة لايمكن تحاشيها طالما أنها تتعلق بالثياب (توال، ١٩٧١: ٩٨).

حتى فى مجتمع ما قبل الثورة كانت هناك فروق، كانوا يتحدثون عن النساء بدون حجاب وأخريات بدون چادر. النوع الأول بالطبع كان موقفه وسلوكه منافياً للأخلاق، أما النوع الثانى فبرغم عدم ارتدائهن للحجاب، كانت ملاسهن محتشمة ويحترمن مبادئ التحجب. واعتباراً من الستينات والسبعينيات، ظهرت مفاهيم مختلفة لأشكال الملابس تتفق وتعدد القيم التى يعبر عنها الحجاب. وقد تكرر هذا الموقف، مع اجراء التعديلات اللازمة، فى مجتمع ما بعد الثورة على مستويات أخرى.

الحجاب حكم اسلامى مباشر، وهناك بالتأكيد صلة ما بين الحجاب كقيمة والحجاب كحكم. لكن فى هذا الاطار الدينى البهت، ليست النساء وحدهن المعنيات «فالحجاب بهم الرجل كما بهم المرأة»، هنا ما قالتها النساء الاسلاميات وهن

يركزن بفخر على المساواة فى التعامل بين الجنسين فى القرآن.

والخصوصية الجسدية للمرأة التى تبرر بعض القوانين، وخصوصاً شكل حجابها، لاتعد إذن نوعاً من عدم المساواة. ووضع الحجاب فى القرآن يسمح بشروح وأيضاً بتهريرات عقلانية- كما هو الحال مع الأحكام الأخرى- مستحدثة تماماً تتجاوز إطار التفسير البحت. ولايضاح هذه النقطة سنتناول الوظائف المختلفة للحجاب، قبل أن نتسائل عن الأشكال التى يتخذها فى هذه المواقف المختلفة. يجب أن نتذكر أن الحجاب، بخلاف مفزاه الفلسفى ووظائفه الاجتماعية، لاترى فيه النساء الاسلاميات إكراها أو نوعاً من التفرقة أو تقليلاً من شأن جنسهن. على العكس، فقد خدم النساء على المستويين الاجتماعى والسياسى، أثناء الثورة وبعدها، حيث أتاح لهن فرصة التعبير عن مطالبهن الجديدة. وقد كتب آية الله طالقانى: «أن الحجاب ليس من اختراع فقيه، وليس اختراعى أو اختراع غبرى، وإنما هو نص صريح فى القرآن» (١٣٥٩ / ١٩٨٠). يبد أن ايضاحات النساء الاسلاميات حول دور الحجاب تتجاوز بكثير إطار الآيات القرآنية الثلاث التى نصت عليه. فقد ذكرن احساسهن بالآزمة وعدم الأمان والنهب الاجتماعى فى معظم الأحاديث وأبدىن رغبتهن فى مقاومة هذه الأحاسيس. إن الشعور باستهانة المجتمع بالمرأة وحطه من قدرها يزداد وطأة عندما تفقد المرأة أيضاً دورها المتميز داخل الأسرة. لذا، فإن الحجاب لايرمز لمطالب خاصة بكل دائرة، سواء العامة أو الخاصة، وإنما لتواصل الدائرتين وعدم امكانية فصلهما.

وتذكر النساء الاسلاميات من بين فضائل الحجاب «انه يحقق لهن الأمان والطمأنينة بدون اكراه». كيف تفسرن هذا الشعور «بالأمان»؟ هذا هو المنطق الذى عبرت عنه المبحوثات. إن الخصوصية الجسدية للمرأة ميزة، وجاء لها نعمة من عند الله. وهذا الجمال الذى يبحث عنه الرجل ويشتهي، هو الذى يجعل من المرأة كائناً جذاباً ومثيراً. «هذا الوضع ينطبق دائماً على الانثى فى جميع مخلوقات الله» جاء هذا الشرح على لسان دارسة لعلوم الدين اعتذرت عن مقارنتها الانسان بالحيوانات. بيد أن هذا الوضع ليس سلبياً فى حد ذاته، على العكس. فجمال المرأة وجاذبيتها يلعبان دوراً يمكن تحديده فى اطار التكامل بين الجنسين، وفى سبيل تكوين أسرة، لأن هذا التكوين ليس مبدأ قرآنياً فحسب بل هو أحد الجوانب الأساسية فى الطبيعة البشرية. ولتهير هذا القول، جرت العادة على الرجوع الى التاريخ. والامتياز الذى تحصل عليه المرأة فى هذه العلاقة يأتى من رغبة الرجل فيها.

وبرغم أنه يقودها فى النهاية الى تكوين أسرة، إلا أنه يظل مكتسبها هشاً. وهذا الشعور بالهشاشة يفسر قلق النساء الاسلاميات من أجل المحافظة على هذا الوضع. ينبغى أن نربط بين أحاديثهن والقلق الكامن بداخلهن حول وضع الأسرة فى المجتمع الايرانى المعاصر، فهن كثيراً ما يذكرن انتشار حالات الطلاق قبل الثورة. لكن الأزمة طالت أيضاً الصلات داخل الأسرة: فالرجل يهمل واجباته كأب وكزوج لكى يبحث فى الخارج، فى مكان عمله أو فى دور السينما والملاهى الليلية وأيضاً الشوارع، عن نساء متجملات متعطرات، ومرغوبات أكثر من المرأة المشغولة بشئون منزلها.

هذا التهوين من قدر المرأة مرادف لابتذال خصوصيتها، ولنظرة المجتمع اليها. وفى هذا الاطار يصبح الحجاب نوعاً من الحماية لجمال وتفرد المرأة؛ فهو يضع جاذبيتها لدى الرجل فى اطار من التكامل المثالى الذى يتم التعبير عنه بشكل رائع من خلال تكوين أسرة. وخطر «الاصابة بالملل» ليس مقصوراً على النساء اللاتى يبتقين فى المحيط الأسرى، لأن الجمال هش وضعيف: «الى متى تظل المرأة جميلة؟ دائماً هناك من هى أجمل منها» على "حد قول خريجة إحدى الجامعات الأمريكية". إننى أحجمل الآن عند عودتى من العمل، لنفسى ولزوجى. وأنا أشعر بالتغيير الذى تحدثه مثل هذه اللمسات فى جو البيت بعد يوم شاق فى العمل، هذا ما ذكرته خريجة إحدى كليات الادارة.

والحجاب يحافظ على قيمة المرأة لأنه يوطد أواصر الحب والمودة بينها وبين زوجها. حيث لا تمثل الدائرة العامة أكثر من إطار لنشاط مقنن- هو العمل- أو مقبول دينياً. وتصبح الأسرة هى أنسب مكان للتعبير عن الرغبة الجنسية واشباعها، وأيضاً مكان الراحة، والاستقرار المعنوى، وكذلك الانجذاب، فهو المكان الذى تستثمر فيه قدرات المرأة لأطول فترة ممكنة لأنها امرأة.

ومع هذا النوع من المطالب النسائية، لا يحدث ظاهرياً أى تشكيك فى الأطار الأسرى التقليدى. غير أن تدعيمه يمر بتعديلات سلوكية «عصرية» للغاية: ونقصد هنا التكامل بمعناه الأوسع أى التعاون واقتسام المهام، والتفاهم المتبادل. وهناك اختلاف آخر مهم وهو أن النساء الاسلاميات لا يكتفين بانتقاد الدائرة الخاصة، لكنهن يدافعن أيضاً عن تطلعات جديدة فى الدائرة العامة، وتشرح السيدة كرجى أن «تطور الكائن البشرى ونموه يتحققان من خلال المجتمع» (مكتب دراسة قضايا المرأة، وثيقة ٤، ١٩٨٥/١٣٦٣).

كيف يساعد الحجاب على اندماج النساء بصورة أكبر فى المجتمع؟ حيث أن

جمال المرأة سلاح ذو حدين، ورغم كونه ميزة، فهو يحولها الى شىء.. «المرأة وسيلة للاشباع» و«المرأة شىء» هذه هى بعض العبارات التى تتردد للتعبير عن وضع المرأة فى ايران ما قبل الثورة. فالكائن البشرى، فى رأى النساء الاسلاميات، له بعدان: فهو من ناحية جسد بيولوجى وهو أيضاً روح وعقل وفكر. وتحويل المرأة الى شىء يختزل نصف طبيعتها، ليحتفظ بالجسد فقط باعتباره وسيلة الاشباع الجنسى. والحجاب فى الأساس تعبير عن التمرد على هذا الوضع المختزل: «بحجابى أردت أن أقول للرجال ألا يتعاملوا معى إلا من أجل عقلى» «لقد كنا أدوات تزيين وترفيه فى المكاتب». مع ذلك، نلاحظ أن رفض تحويل المرأة الى شىء لم يمنع قط من استخدام صورة بلاغية تربط بينها وبين أشياء معينة كأن يقال: «لو كانت لديك قطعة حلوى، كنت ستحيطها بمنديل، ثم تضعها فى صندوق تخفيه داخل خزانة باحدى الحجرات الموجودة فى أهد منطقة المنزل، وليس فى مكان مطروق يكون فى متناول الأيدي»، أو «المرأة زهرة تذهل كلما تداولتها الأيدي»، أو «انظروا أين وضع الله اللؤلؤة، داخل قوقعة، الشئ الثمين يصعب دائماً الوصول إليه». هناك إذن تكرار لفكرة قديمة، مفادها أن أى شىء له قيمة لا يمكن صونه أو المحافظة على خصوصيته مالم يكن بعيداً عن العيون والأيدي. واستخدام الحجاب فى التأكيد على ثنائية طبيعة المرأة، تجعل لوجودها فى أماكن العمل مغزى جديد. تقول إحداهن: «من قبل، لم نكن نؤخذ على محمل الجد فى عملنا»، «ولم يكن المهم هو دورنا كموظفات أو مدرسات وإنما طريقتنا فى ارتداء ملابسنا» وتؤكد هذا المعنى سيدة أخرى استأنفت دراستها الجامعية فى سن الخامسة والعشرين. لقد أصبحت النساء، بفضل الحجاب، قادرات على أداء عمل حقيقى ومنتج مثل الرجال تماماً. عززت هذه القدرة رفضهن الانسلاخ من هويتهم.

من الواضح انهن يقررن فجأة انكار البعد الجسدى فى المرأة. لكن الحجاب أتاح توازناً أفضل بين شقى الطبيعة. وقد انعكس هذا على المجتمع ككل. وتؤكد غالبية النساء الاسلاميات أن «الحجاب صحة للمجتمع» ثم يشرحن بشكل مطول الدلالات المتعددة لهذا التأكيد.

يأتى على رأس هذه الدلالات موضوع الانتاج الاقتصادى. فالمجتمع هو أنسب مكان للعمل.. ويجب ألا يوقف شىء هذا «المسار» الطبيعى الذى ينبغى أن يساهم فيه الرجال والنساء. والحجاب هو أفضل وسيلة تتيح للجنسين فرصة العمل جنباً الى جنب دون أن تؤدى جاذبية المرأة الجسدية الى عرقلة هذا التعاون. تقول سيدة حاصلة على ليسانس الأدب الفرنسى «يمكنكم أن تلاحظوا بأنفسكم، لقد ارتفع مردود العمل

بشكل واضح، فى الأماكن التى تجمع بين الرجال والنساء، عندما أصبحت ملابس النساء أكثر ملاءمة وتراجع عنصر الاثارة».

والنقطة الأخرى التى أثبتت تتعلق بالفقر المقيم على جانب من الشعب. حيث لا يمكن فى الواقع قياس مدى تقدم مجتمع ما من إنتاجية العمل فقط.. لقد استخدمت النساء الإسلاميات نظريات سيكولوجية ونظريات فى التحليل النفسى لشرح الضرورة الاجتماعية المتمثلة فى تلبية الاحتياجات الجسدية للرجل. وقد صرحت اختصاصية نفسية بأن «الرجل العامل الذى لا يستطيع الزواج ويصادف كل هذه الروائع والألوان (إشارة الى مساحيق التجميل والعطور)، تصبح مسألة اشباع احتياجاته الجنسية مشكلة حقيقية، والطبيعى أن يتم اشباع هذه الاحتياجات -حتى علماء النفس الغربيين اثبتوا ذلك -والا سيؤدى تراكم الاحباطات- مع هذا الضغط الجديد- إلى أزمة تجعل من هذا الرجل مريضاً عقلياً، مالم يصبح مفتصباً أو قاتلاً. وعلى النقيض، حدث اتفاق جماعى على أن احتياجات المرأة الجسدية أقل شدة ومن ثم يمكن السيطرة عليها بسهولة أكبر.

هذا الاختلاف يسمح بتفهم أفضل لعنف النقاد الذين يهاجمون المرأة غير المحجبة. وتقول ربة أسرة إن المرأة غير المحجبة تدفع المجتمع الى الفساد. وتؤيدها شابة فى الثالثة والعشرين قائلة: «الحجاب يسمح بتجنب جميع أنواع الفساد ويجبر الرجال على أن يظلوا داخل الحدود الشرعية (إشارة الى الزوجة الشرعية)» وهكذا يؤدى الحجاب دوراً عظيماً للمجتمع. ويصبح تعبيراً عن رفض القلب وعدم الاستقلال فى مجتمع غير معروف وغير محكوم جيداً ولا يمكن السيطرة عليه بالنسبة للنساء. تشرح ربة أسرة تعيش فى منطقة شعبية "إن النساء اللاتى يثرن الرجال ويدفعنهم الى تعدد الزوجات». وتردد أستاذة جامعية درست فى لندن نفسى الأفكار قائلة: «سعادة المرأة متوقفة على الحجاب، وإن بدا للوهلة الأولى أمراً سيئاً، لأن الحجاب هو علامة صحة المجتمع، التى تتوقف عليها سلامة الأسرة.»

من خلال ما تقدم يمكن أن نتبين وظيفة أخرى أساسية للحجاب: تتعرض الدائرتان الخاصة والعامة على الدوام لتعديلات ناتجة عن قوانين خاصة، لكن الحجاب يلعب دوراً أساسياً فى هذه العلاقات. فهو العتبة، والمدخل بين هاتين الدائرتين، ويسمح بتصورهما وقد اندمجا فى وحدة متماسكة من القيم والسلوكيات. وهذا ما يمثل، برغم مجموعة المهارات الكلاسيكية للغاية، قاعدة المساهمة الأساسية للنساء الإسلاميات. وهكذا يربط الحجاب، الذى يصل ما بين الدائرة الخاصة والدائرة العامة

مطالبهن النسائية بالمطالب الاجتماعية. دون أن تتفوق أبداً فئة على أخرى، فرفض الانعزال داخل حدود الأسرة مرتبط تماماً برفض النبد من المجتمع ورفض التحول الى «شىء». وإذا كان هناك تحديد وهيكلية وتدرج للتطلعات الخاصة بالأسرة، فإن هذه العمليات تهدف الى تسهيل الاعتراف بالنساء كعناصر فاعلة كاملة الأهلية فى المجتمع.

وهناك اجماع على صلة الحجاب بالوقاية من الأمراض الاجتماعية. ومع ذلك ترى النساء أن الحجاب يجب ألا يكون اجبارياً لأن فكرته تعتمد على الاقتناع الحقيقى للأفراد. ويؤكد البعض أن الحملات الحكومية لفرض احترام المعايير الاسلامية غير مجدية ولافعالة. ومن الأفضل اتخاذ خطوات أكثر منطقية وتربوية تحت المعارضات على تبنى فلسفة الحجاب عن طيب خاطر. وتذهب الانتقادات الموجهة للحكومة الى مدى أبعد فى بعض الأحيان: «الإسلام ليس فقط حجاب المرأة، فلماذا لا يهتمون أيضاً بتنبيه الرجال الى غض أبصارهم؟»

وتتخذ نساء أخريات، من ذوات الأنشطة السياسية، موقفاً أكثر حدة «نريد التظاهر ضد فرض ارتداء الحجاب، لأن هذا الاجبار لا يحترم خياراتنا التى كونها عن اقتناع».

لم تتبلور محصلة الحجج التى عبرت عنها النساء هنا إلا بفضل الثورة. لكن المدهش أن هذه لم يرد ذكرها بشكل مباشر فى التصورات الخاصة بالمجتمع والحجاب. وقبل أن نختتم حديثنا هذا، يجب أن نورد بعض الآراء التى ربطت بصورة واضحة بين الحجاب والثورة: «الحجاب يحد من الاستهلاك لأن ثقافة الاستهلاك تؤدى الى ثقافة التبعية. هذا هو الوضع فى ايران الآن، ونحتاج إلى كثير من الوقت لكى نخرج منه» حسبما ذكرت ابنة أحد كبار رجال الدين. وقالت ربة أسرة من أتباع شريعتى: «لأظن أننى فى سننى هذه (٥٥ عاماً)، يمكن أن أثير كثيراً من الرجال فى الشارع! والحجاب هو علامة الايدلوجية التى اعتنقها؛ وبدونه لن نستطيع اجراء حوار ايدولوجى مع الناس فى الخارج».

علاوة على كونه رمزاً للثورة وتعبيراً عن ايدولوجية، الحجاب أيضاً شكل من أشكال البحث عن الهوية الوطنية. وقد كتبت السيدة رهنورد فى عام ١٩٧٨ تقول «بحجابى أوصل رسالة للناس، وأدعو الى الاسلام الصحيح، وأدعو الى الثورة والكفاح، وأعد بالحق والعدل والانصاف والمساواة». ثم تستطرد قائلة: «حجابى سلاح، وهو أحد أدوات الصراع ضد الطفافة وضد الانحلال» (رهنورد، ١٩٧٨ / ١٣٥٧).

وهذا الطغيان، فى رأى السيدة رهنورد والمبحوثات، يتكون من بعض قيم الماضى المرتبطة بالتقاليد وبعض قيم الحاضر «الرأسمالية» (التبعية، الاستهلاك). مما لاشك فيه أن السيدة رهنورد ذهبت أبعد من ذلك وانتقدت النظام الأبوى الذى يفترض فى المرأة الرقة فقط، برغم أن هذه الصفة أصبحت نادرة بين النساء الإسلاميات الآن. خلاصة القول، لكى نذكر السيدة رهنورد مرة أخرى، التى عبرت بصورة رائعة عن المطالب الراهنة للنساء الإسلاميات: «الحجاب شاهد، بفضل الثورة، على وضع المرأة الجديد. وهو تعبير عن بعثهن مرة أخرى من جديد، لأنه يربط بين صيانتها لأنوثتها ووضعها كأم من ناحية والآداب الجنسية ووجودها على الساحة الاجتماعية ومشاركتها فى تاريخ العالم من ناحية أخرى» (حديث أذيع فى الراديو بالمناسبة الاحتفال بذكرى مولد مطهرى فى عام ١٩٨٦).

أشكال الحجاب

ينبغى التأكيد على أن النساء الإسلاميات رفضن فيما يشبه الاجماع الاعتراف بشكل واحد فقط للحجاب. خاصة وأن هذا الشكل لا يطابق الشكل الذى كان شائعاً فى الماضى فى المجتمع الإيرانى وهو «الجادر». هذا الرفض يسمح بتفهم أفضل للاحتجاج الدينى من جانب المبحوثات، الموازى لمطلب اجتماعى عبرن عنه كثيراً فى أحاديثهن حول الثورة. سنرى كيف أصبح الحجاب، من خلال شكله، علامة تميز اجتماعى وسياسى وأيضاً وطنى.

أكدت النساء جميعهن احترامهن لشكلين من الحجاب لا ينفصل أحدهما عن الآخر بل يدعمه. هناك، من ناحية، حجاب «الباطن» الذى ينطبق بنفس الطريقة على الرجل والمرأة، وحجاب «الظاهر» المرتبط بالمظهر الخارجى ذى الدلالات المختلفة لدى الرجل والمرأة. حجاب الباطن أو الحجاب الأخلاقى يجب أن يتجسد فى مستويات أربعة ترتبط فى الواقع بالحواس الأساسية:

- البصر : تستند التعاليم بوضوح الى نص قرآنى (نقصد الآيتين ٣٠ و ٣١ من سورة النور) التى يدعوا الله فيهما الرجال - (الآية ٣٠) - ثم النساء - (الآية ٣١) - الى غض البصر وحفظ الفروج. ويجب، فى رأى النساء الإسلاميات، على الجنسين أن يتقوا الله فى أبصارهم ويتجنبوا النظرات الفاسقة، أى لا ينظرون إلا لما حلل لهم (إشارة الى الرجال الذى لا يثبتون أنظارهم إلا على زوجاتهم فيظلون بذلك داخل «الحدود الشرعية»).

- الصوت : بما أن الصوت من أدوات الإغراء قوية التأثير، يتعين على المرأة أن تتجنب التحدث بصوت رقيق أمام غير المحارم (٣٣ / ٣٢).

- الكلام : يجب تجنب التفوه بالكلام البذيء والمثير.

- التصرفات : ينبغي على المرأة أن تتجنب جميع الأفعال التي تتعارض مع

القيم المرتبطة بالحجاب (٣٣ / ٣٣). وقد أوضحت بعض النساء، وهن أقلية بين المبحوثات، هذه الأفعال كما الضجة التي تحدثها بعض الأحذية عند السير، ارتداء الحلى، الضحك بصوت مرتفع.

احترام الحجاب الأخلاقي نابع بشكل إيجابي من معتقدات تستمد جذورها من المعرفة، التي تعد بالنسبة للنساء الاسلاميات أساس الأخلاقيات الاسلامية. ونظراً لأن الله لا يعتد إلا بالايان والعقيدة، كما ورد في إحدى الآيات القرآنية لا يكون لحجاب الظاهر في حد ذاته أى فائدة ما لم يرتبط بحجاب الباطن.

الغريب أن هذا الجانب لم يتم بحثه باستفاضة فى أى دراسة سابقة. وينبغى عدم الاستهانة بأهميته أو بتأثيره على سلوك النساء الاسلاميات. سنتحدث أولاً عن علاقته المتميزة بالآيات القرآنية الكثيرة- حسبما ذكرت السيدة طالقانى، نقلاً عن أبيها- التي تناولت السلوكيات- حجاب الباطن- والتي تفوق من حيث العدد الآيات التي تناولت حجاب الظاهر (٣ آيات من بين ١٧). ونلاحظ فى موقف النساء الاسلاميات، اللاتي يؤكذن بحزم على أهمية حجاب الباطن التي تفوق حجاب الظاهر، ليس فقط الطاعة المطلقة للنصوص المقدسة، وانما أيضاً رغبة فى الانسلاخ من رجال الدين الملقين بالتقليدين أو السنة، وادعاء الانتماء إلى تيار جديد. والتأكيد الجديد لهذه الفلسفة الخاصة بالحجاب، اذا كان يؤدى الى قطع الصلة بالماضى فهو يتجسد فى حركة مزدوجة. فقد أصبح الحجاب، من ناحية، مبدءاً لا يمكن المساس به، لأن جسد المرأة ووجودها نفسه «أصبح مصدر إثارة» فى رأى محدثاتنا. ومن ناحية أخرى، صار من الممكن التحرر بعض الشيء من شكله التقليدى كما سنرى فيما بعد.

حرص النساء الدائم على المحافظة، من خلال أحاديثهن، على تكامل فلسفة الحجاب، يؤكد من جديد خطورة الأزمة التي تواجههن داخل الأسرة وبالتالي داخل المجتمع ككل. لكن هناك أيضاً مطالبة قوية بتواجد اجتماعى للنساء الاسلاميات، المبعثات عن هذا المجال بسبب خصائصهن الجسدية كنساء. ألم يكن صوت المرأة هو إحدى الحجج الرئيسية التي أقامها علماء الشيعة ضد عمل المرأة كقاضية؟ لكن الصوت اذا خضع لمبدء الحجاب، ألن يكون فى امكانه التمتع بحرية تعبير أكبر؟ كما

أن معارضة قسم كبير من رجال الدين الإيرانيين لوجود المرأة المكشوفة في المجتمع لم تعد خافية على أحد. وارتداء الحجاب يمكن أن يكون رداً مناسباً على ذلك.

على أي حال، حجاب الظاهر ضروري لحجاب الباطن، حيث تقول ربة أسرة في السادسة والخمسين من عمرها ومن أنصار شريعتي المتحمسات عن ابتتها «انها مسلمة حقة، لا ينقصها إلا شيء واحد، هو ارتداء الحجاب.» وتتصح أخرى النساء بأن تضعن شيئاً على رؤوسهن، حتى لو لم تكن مقتنعات بالحجاب، فهذا لن يكلفهن شيئاً.

الحجاب الظاهر إذن ضرورة في محيط النساء الإسلاميات. وهذا يرجع إلى تشدد الزعماء الإيرانيين بخصوص هذه المسألة، فهم يرددون على الدوام أن شيئاً لا يعوض الحجاب بالنسبة للمرأة المسلمة. غير أن ضرورة الحجاب لدى نساء الإسلاميات وتعتن الزعماء الإيرانيين ربما يبدو غريباً إذا تصورنا أن عدد الآيات القرآنية التي تتحدث عن الحجاب لا تتجاوز ١٧ آية من بين ستة آلاف، وأن ثلاثاً فقط، كما رأينا، من هذه الآيات هي التي تتحدث عن حجاب الظاهر، دون أن تحدد شكله (٣٣/ ٢٤ و ٣٠ و ٣١). و يذهب أن عدد الآيات لا يؤثر على شرعية الطقوس، لكنه يفسر كثرة المناقشات حول الزي الأكثر ملاءمة، حيث أنه لا يستند إلى نص مفصل.

مع ذلك، فالمناقشات حول الأشكال الممكنة للحجاب في إيران ليست حديثة العهد. ويبدو أن الذي أثارها حركات المرأة في الشرق الأوسط، التي دفعت عدداً من علماء الإسلام، على سبيل التحدي، إلى إعلان آرائهم. وقد بلغ تشدد رجال الدين الإيرانيين حداً جعل بعضهم يدافع عن ضرورة تغطية وجه المرأة وكفيها، إلى جانب جسدها وشعرها. وقد حسم هذا الجدل في النصف الثاني من القرن التاسع عشر برسالة آية الله أنصاري، معلم آية الله خميني، الذي لم يعترف بهذا الإلزام، استناداً إلى سنة النبي. هذه الرسالة التي عرفت باسم «مبدأ الوجه والكفين» تمثل - بالنسبة للنساء الإسلاميات - المرجع الذي يستقين منه أحاديثهن حول شكل حجاب الظاهر. ومع ذلك لم يترتب على هذا المبدأ الذي طالبت به النساء بالاجتماع، وصف لشكل متفق عليه وثابت للحجاب - لأن معايير الاختيار تخضع للاعتبارات السياسية والاجتماعية، أو تعتمد على الظروف الشخصية لكل واحدة من المبحوثات. بيد أن الأشكال المختلفة للحجاب لا تسمح، بأي حال من الأحوال، بتصنيف آراء النساء الإسلاميات تبعاً لأعمارهن أو درجة تعليمهن أو مدة انضمامهن للتيار الإسلامي.

كيف يدور الحديث عن حجاب الظاهر؟ تشير معظم الأحاديث عن هذا النوع الحجاب إلى مسميين وردا في القرآن: الأول هو «الخمار» في الآية الحادية والثلاثين من

سورة «النور»، (واسمه بالفارسية «مقنعة») والآخر هو «الجلاب» في الآية الثامنة والخمسين من سورة «الأحزاب» (الذي يسمى بالفارسية «چادر»).

والمقنعة هي غطاء متسع للرأس ينسدل على الكتفين ويصل الى المرفقين. أما الجادر، حسب وصف المبحوثات، فهو الحجاب التقليدي للإيرانيات، وهو يغطيهن من الرأس الى الكعبين، مفتوح من الأمام ويمسكنه بأيديهن، وهو يحترم مبدأ «الوجه والكفين»: الذي ينص على أن أى شكل للحجاب يجب أن يغطي الجسد كله عدا الوجه والكفين. واستخدام النساء الإسلاميات للألفاظ القرآنية في هذا الصدد يبرهن على كثافة الجدل الدائر في المجتمع الإيراني حول مواصفات الحجاب.

تؤكد إحدى السيدات أن «الحجاب يجب أن يغطي تضاريس الجسم». وعندما سئلت عن هذه التضاريس، حددت «الاكتاف»، دون الإشارة الى منطقة «الحوض» فهل كان هذا من قبيل الحياء؟ بالتأكيد، لكن هناك ما هو أكثر من ذلك. فقد اكتشفت النساء الإسلاميات، أثناء الجدل أن الحجاب مرتبط أيضاً «بالحجم»: ارتداء البنطلون مستحب لأن الجوارب حتى لو كانت سميكة تحدد معالم الساقين. وهذا الموقف ينطوي على مفارقة. ففي بداية الثورة، كان الحجاب عبارة عن «إشارب» يعقد تحت الذقن، ومن ثم لا يخفى استدارات الاكتاف، وقميص ينسدل على «الجيب» أو «البنطلون» ولكنه يخفى تفاصيل الجسد وجوارب سميكة. وخلال فترة بحثنا (١٩٨٥-١٩٨٧) لقي هذا الشكل، لو كان لا يزال له موجوداً، احتجاجاً عنيفاً لأن الزى الإسلامى الحقيقى في تلك الفترة كان عبارة عن المقنعة، والتونيك (زى طويل فضفاض يصل الى الركبتين) ومعه بنطلون. وكان البديل الوحيد المقبول هو «الجادر». ومع ذلك كانت الغالبية العظمى من النساء الإسلاميات يفضلن المقنعة والتونيك تحت الجادر؛ لأنهن يؤكدن أن التحكم في الجادر ليس سهلاً، أما هذه التركيبة فتجعلهن يشعرن بحرية أكبر لو احتجن استخدام أيديهن في مهام أخرى غير الإمساك بالجادر.

حتى لو لم يكن هناك اتفاق عام حول التعديلات التي طرأت على الحجاب منذ الثورة، فالنساء الإسلاميات يبحثن، على ما يبدو، عن شكل يختلف عن الجادر. وليس هناك أى لبس في ذلك «فالحجاب ليس هو الجادر». هذا الموقف تبنته المبحوثات ومثقفو الحركة الإسلامية الإيرانية (شريعتم، طالقاني، مطهرى).

بيد أن «الجادر» لا يزال، حتى يومنا هذا هو الشكل التقليدي للحجاب بالنسبة للنساء الإيرانيات. واحترام هذا التقليد، الذي يجمع بين الإسلام والطابع الإيراني، لا يزال يلقى تقديراً كبيراً. إنه تعبير عن الأصالة ورمز لكفاح النساء ضد

امبراطورية بهلوى. ويرى طالقانى، الذى ضرب مثالا، بانديراغاندى التى يعبر تمسكها بزيها عن احترامها للتقاليد الهندية، أن «ارتداء الايشارب، بصرف النظر عن الإسلام، يؤدى الى المحافظة على التقاليد الشرقية». (١٩٨٠ / ١٣٥٩). وقد طرحت إحدى المجاهدات، وهى من العناصر النشطة فى النظام التى اختارت فى بداية الثورة ارتداء الزى الاسلامى الجديد، سؤالا حول هذا الموضوع على الإمام فى اجتماع خاص فأجابها بأن: «التشادور هو الزى التقليدى، ومن الأفضل المحافظة عليه».

لكن برغم أن التشادور لا يزال ينظر اليه باعتزاز، فهو ليس الشكل الوحيد المتاح لحجاب الظاهر، بل ظهرت أشكال أخرى تتيح للنساء مزيداً من الحرية عند ممارسة الأنشطة الاجتماعية. وتقول بعض النساء: «إنهن يرتدين الزى الاسلامى» عند الذهاب الى الجبل أو قيادة السيارة «برغم تفضيلهن الجادر؛ أو تقول بعضهن «اننى اتجنب ارتداء الجادر عندما أحمل طفلى بين ذراعى لأن التحكم فى الجادر يكون فى هذه الحالة مستحيلاً». كثيرات لازلن يرتدين الجادر بحكم العادة بدون الجادر، أشعر اننى عارية، ولكننى أجد الزى الاسلامى الموحد مناسباً» أو تحت ضغط الأسرة «برغم اعتراض أبى على النظام، إلا أنه يصر على ارتدائنا الجادر، وهكذا كان الحال أيضاً فى عهد الشاه» أو احتراماً للوائح المهنية «لا أرتدى الجادر إلا عند مجيئى هنا، لأن المديرية تطالبنا بذلك».

وفى بعض الأحيان، يكون ارتداء الجادر لاعتبارات شخصية أكثر إيجابية: كاثبات الاختلاف «للتمييز بين المؤمنات فعلاً واللاتى يرتدينه كرها» أو للتعبير عن شعور بالراحة «أشعر بمزيد من الراحة عندما ارتدى الجادر، وأنا حرة فيما ارتدى. وبصراحة أنا لأحب ارتداء البنطلونات وخصوصاً فى الصيف».

مع ذلك عبرت بعض المبحوثات، بدون أى عقد، عن انتقاداتهن للجادرا «لأنه مقيد وغير مريح، ولا يلائم تحركات الشباب وأنشطتهن بسبب عدم تعودهن عليه». أما الانتقادات الوظيفية فمتعددة: «ليس من حقنا أن نفرض على الشباب الأشياء التى ارتبطنا بها - إشارة الى الجادر - وكفى احترامهن لمبدأ الحجاب»، هذا ما قالت سيدة تعيش الآن فى الولايات المتحدة، وتؤكد شابة فى الثالثة والعشرين، من عمرها بدون عمل إن «الجادر مقيد تماماً للحركة».

وهناك كذلك بعض التحفظات تتعلق بلونه الأسود: «النبى كان يصر على اللون الأبيض»، «اللون الأسود ضد الطبيعة»، «اللون الأسود يخفى القذارة»، بيد أن هذا اللون يؤدى بشكل جيد إحدى وظائف الحجاب، حيث يحقق الوقار، على عكس

الألوان الزاهية، وهذه الوظيفة جزء لا يتجزأ من فلسفة الحجاب بالنسبة للنساء الاسلاميات وأخيراً، فاللون الأسود متميز، وتفضله الكثيرات.

مع ذلك يمكن أن يكون احترام الحجاب محصلة لتطور ما فى التفكير، وتقرب أكثر من الدين: «كنت ارتدى الزى الاسلامى من قبل، لكن شيئاً فشىء، وبعد قراءات عديدة قررت ارتداء الجادر» وهكذا يمكن أن يقلب التحليل الشخصى أو المسئوليات المهنية طريقة التفكير لتجعل من الجادر علامة اختلاف واعية ومتميزة، يحددها العلم أو السلطة.

وكما رأينا من قبل، فإن الزى الاسلامى الموحد، بمواصفاته الحالية وطريقة ارتدائه، خاصة فى الادارات الحكومية، يتفق تماماً مع مبدأ «الوجه والكفين» وإن كان هذا غير كاف لكى يحظى بقبول حار من جانب النساء الاسلاميات. وبرغم أن جميع المبحوثات يرين هذا الزى متكاملًا إلا أن قلة فقط منهن يرتدينه (١٢ من بين ٧٢ سيدة).

وبرغم أن هذا الزى الاسلامى يبدو ملائماً للوظيفة التى يؤدينها، فقد أبدت النساء بعض التحفظ بخصوص طريقة ارتدائه: «الزى الاسلامى الموحد لا بأس به، لكن ليس بالطريقة التى نراه بها فى الشارع» وتفسر ظروف بحثنا بالتأكيد بعض أسباب هذا التردد، حيث كانت المؤلفة تجرى الحوارات مع هؤلاء النساء وهى ترتدى الزى الاسلامى المطابق تماماً للمواصفات. لأن الاعتراض التام على هذا الزى، أمامهن كان سيعرضها للاتهامات. وإذا كنا قد استنتجنا شيئاً من أحاديثهن، فهى رغبتهن فى عدم اخراج أحد من زمرة المؤمنين عن طريق وصف ممارساته بعدم مطابقتها للمواصفات استناداً الى بيان دينى. لكن هناك أيضاً اللمسات الفردية على شكل الملابس التى تتعارض مع تعبير «الزى الموحد» مما ولا تقتصر هذه اللمسات على اختيار الألوان وشكل الايشارب أو التونيك وإنما طريقة ارتدائها.

ترى النساء الاسلاميات أن هذا التطور يناقض فلسفة الحجاب والأسباب التى يقوم عليها احترامه. خاصة وأن موقفهن نفسه تأكيد لاختلافهن: «الزى الاسلامى الموحد هو شكل متكامل للمبتدئات فى عالم الدين». وهذا يبرهن أيضاً على التدرج فى أشكال الحجاب، وفقاً للدرجة الايمان والاقتناع. وقد استخدمت لفظة ما بعد الثورة مصطلح «مذهبى سفت سفت» للتعبير عن «المتدينة المتشددة» ومصطلح «مذهبى ساد» للتعبير عن المؤمنة العادية، ومصطلح «انقلابى حسابى» للتعبير عن المتدينة المتمسكة بالقضية الثورية.

أى أن الاجماع الذى تحقق حول مبدأ «الوجه والكفين» لم يمنع وجود تنوع حقيقى فى أشكال الحجاب. وهذه الأشكال مرتبطة بمسئولية النساء اللاتى - كما ذكرت المبحوثات - يأخذن على عاتقهن مهمة مراقبة تطبيق المبدأ بأنفسهن، وفقاً لتفسيرهن الخاص للآيات القرآنية وانتماءاتهن الايدولوجية. وهكذا، تقوم الاعتبارات التى تهر هذا التنوع فى أشكال الحجاب على آراء متبانية نسبياً:

- الجمال الذى يجب أن يخفيه الحجاب: المرأة ذات الجمال الملفت يجب أن تغطى وجهها، أى لا تكتفى بمبدأ «الوجه والكفين».

- السن: التطبيق الصارم للحجاب يخص الشابات فى المقام الأول. أما النساء الأكبر سناً ففى استطاعتهن الاكتفاء بالحد الأدنى مما يجب اخفاؤه، لأن الحجاب يجب أن يخفى نضارة الشباب والآية التاسعة والخمسون من سورة «النور» واضحة فى هذا الشأن حيث تترك للنساء المسنات حرية اختيار حجابهن مع التأكيد على بعض المرافقات المفضلة.

- المسئولية الاجتماعية: تقول مدرسة فى إحدى المدراس الدينية «كلما زادت المسئوليات المهمة للمرأة، كلما استوجب ذلك مزيداً من التشدد فى تطبيق الحجاب، لكى تصبح قدوة للأخريات».

- البيئة المحيطة: لا يوجد تصور مطلق ونهائى لشكل الحجاب فهو عميق الارتباط بالبيئة الاجتماعية والتاريخية التى نشأت فيها المرأة الاسلامية. «سأغير من شكل حجابى لأقترب أكثر من الشكل الذى يحدده تطور المجتمع»، هذا ما أكدته طالبة ربطت بين المرحلة الحالية التى يمر بها المجتمع الايرانى والشكل المتشدد لحجابها (مقنعة وينظلون تحت الجادر)؛ وفى أوروبا، قد يكفى الزى الاسلامى الموحد «لأننى لا أحب لفت الأنظار، فهذا يتعارض مع مبدأ الحجاب، فضلاً عن أن مرحلة تطور هذه المجتمعات لا تتطلب الا التحجب الضرورى فقط». وتدافع طبيبة أمراض نساء عن موقف أكثر إيجابية: «يجب -حسب كلامها- لفت الأنظار من أجل فتح باب الحوار مع الأوروبيين حول طريقة ملبسهم. كما نجد هذا التنوع فى شكل الحجاب داخل الدائرة الخاصة «حجابى، عندما أكون مع رجال الأسرة، يختلف تماماً عن حجابى وسط المجتمع. معهم، لا مجال لسوء النية». الأهم هنا، ليس هو وجود أشكال مختلفة للحجاب تقابلها تفسيرات متنوعة من جانب المبحوثات، وإنما مسئولية المرأة الاسلامية فى تقييم ظروف المجتمع والتصرف وفقاً لذلك. ويظل أساس هذه التفسيرات بالطبع هو مبدأ «الوجه والكفين»، مع الفارق بين الجادر، الذى يعد غالباً مقيداً وارتداء

الايشارب والملابس البسيطة. ان المطالب الاجتماعية للنساء هي التي تدفعهن الى التمسك بتقليد يلقي انتقادات -الجادر- أو البحث عن أشكال أفضل للحجاب يعترف بها المجتمع. هذا الموقف يتناقض تماماً مع موقف النساء في عام ١٩٣٥، عندما اضطرهن خطر ارتداء الحجاب الذي فرضه رضاشاه الى التقوقع داخل الدائرة الخاصة، وكن يخرجن فقط خلسة بالليل. وفي ايران ما بعد الثورة، لم تغير النساء الاسلاميات من أنشطتهن الاجتماعية بل أدخلن بعض التعديلات على الحجاب لكي يتلاءم مع هذه الأنشطة.

الحديث عن تفهقر الجادر سيكون بدون شك مجافياً للحقيقة. وإن كان ينبغي اللقاء الضوء على هذا التطور -أو هذا التحرر؟- الذي تحركه رغبة النساء في المحافظة، ليس على مبدأ للحجاب فحسب، وإنما على آدابه ودوره في المجتمع الاسلامي، حيث تدعى النساء قدرتهن على التعامل مع كافة المشاكل المترتبة عليه.



هكذا تتناقض دلالة الحجاب بالنسبة للنساء الاسلاميات مع الفكرة التي كونها الغرب عنه. وربما يكون من المفيد التذكير مرة أخرى ببعض جوانبه البارزة. فالحجاب، في نظر المبحوثات، يلعب دوراً مزدوجاً كبوابة وحدود. واختيار المرأة لشكل الحجاب ولونه يعبر عن تميز المكان (المدينة والشارع، الخاص والعام) والزمان (عمل، ترفيه، لقاء أسرى، لقاء مع أصدقاء). تقول «ساهلين» إن «القماش هو نتاج اجتماعي متكامل، سواء على المستوى المادي أو المعنوي، يجمع داخل نسيج متجانس بين الدلالة المكانية للجنس والدلالة الجنسية للمكان» (١٩٨٠: ٢٤٥). من ثم يحقق الحجاب تواصلاً بين الدائرة الخاصة والمحيط الاجتماعي. فهو العتبة والبوابة التي تفصل بينهما: فهو بتأكيد على الاختلاف البيولوجي والجنسي الأساسي بين الرجل والمرأة يسمح بربط هاتين الدائرتين داخل مجموعة متماسكة من القيم والسلوكيات.

بما لا شك فيه أن الخطاب «الطبيعي» للنساء الاسلاميات يعزز الآداب الاجتماعية، التي تأثرت سلباً في عهد الشاه. لكن، في الوقت نفسه، يتضمن هذا الخطاب مطالب جديدة، تعتمد على رؤية ديناميكية للتكامل بين الجنسين. ورأينا

أيضا كيف يلعب طلب المعرفة والتطلع إلى العقلانية والفائدة الاجتماعية، عند تعريف الذات، دوراً أساسياً في هذا المفهوم عن الحجاب. ولقد تعرضت البراهين التقليدية لتعديلات (محدودة) على يد النساء الاسلاميات الحريصات على التزود بمكتسبات عصرية مهمة.

هذا النظام لم يفرض فقط من «فوق»، لكنه نتاج مجموعة ممارسات شعبية، و«فنون عمل» متعددة، على حد تعبير «سيرتو» (١٩٨٠)، أسهمت في ابتكار معاصرة اسلامية. والمطالبة بالحجاب يمكن أن تصاحب مطالبة بمشاركة أهم للمرأة في الحياة العامة. والحجاب، ببلورته لموقف اخلاقي واجتماعي وديني وسياسي، يؤكد البعد السياسي للملابس والحلى كمنظومة رموز (جوفمان، ١٩٧٤؛ موريس، ١٩٧٨). من الهديهي أن المطالبة بالحجاب لا يمكن تحليلها باعتبارها أسلوب احتجاج ومقاومة فقط، وانما أيضا أسلوب للمشاركة والامتثال. وبهذا المنطق، يشير الحجاب بطريقته الى أن الجمهورية الاسلامية ليست محرومة من قاعدة اجتماعية، وأن هذه القاعدة لا يمكن فهمها إلا من خلال الديناميكيات والممارسات وعملية التحديث الثقافي. من هذا المنطلق تحدثنا عن ابتكار عصرنه خاصة بتكليف من الجمهورية الاسلامية. و«الجنس الآخر» طرف أساسي في هذه العملية، فلم يعد ممكنا الاكتفاء بتوقع سلبيته، وتحجيمه، وخضوعه من تحت الحجاب.

في النهاية يمكن أن نستعير عبارة «ساهلين» (١٩٨٠: ٢٣٢) التي يقول فيها: «نموذج الحجاب يسمح بالكشف عن الطبيعة الخاصة للمجتمع الاسلامي، من حيث اعتماده على منظومة رموز، تعمل كنظام مفتوح وحساس للأحداث التي يقودها ويستوعبها من أجل تطوير أدائه «هذه المنظومة يمكن ادراك الفعال فيها من خلال الدائرة العامة التي ترتبط بها النساء».



الفصل السادس

نساء خارج المنزل

سنستخدم مصطلح « العام » لوصف النطاق الواقع خارج دائرة الأسرة، و« الخاص » للتعبير عن النطاق الذي يشمل صلات النسب والقرى. بيد أن هذا النطاق العام لا يعبر عن مساحة جغرافية محددة، وإنما ينطبق على مفهوم للوجود يرفض الانعزال والاستبعاد.

حدث تحول، اعتباراً من السبعينيات، حيث ظهر مصطلح جديد فى اللغة العامية فيقال « فلان اجتماعى »، للتعبير عن معيار جديد للتقييم والحكم على الأشخاص من جانب العائلات التى توصف بأنها عصرية « متجددة باللغة الفارسية »، والتى تختلف عن العائلات المنفصلة عن الحضارة. هذه المصطلح يستخدم بصفة شاملة سواء كان النطاق المعنى خاصاً أو عاماً. والشخص - سواء كان شاباً أو ناضجاً - الذى يتبع أشكال « الاجتماعية » الجديدة يوصف بأنه « عصرى » أو « متجدد ». وهى أوصاف تطلق على الانسان الراقى، فمن هو هذا الانسان الراقى؟ هناك بالطبع خصائص كثيرة يتلاقى بعضها مع بعض، لكن ربما تلعب إحداها دوراً رئيسياً. هذه الخصائص تتعلق بالسلوك والتصرفات والملبس والحديث، خاصة فى الدائرتين الخاصة والعامية. والمدهش هو الجهد الذى يبذل من جانب مثل هذا الانسان لايجاد التجانس بين هاتين الدائرتين والفاصل الحدود الواضحة فيما بينهما.

فيما يخص النساء، نجد منتهى أمل التلميذة الصغيرة وطالبة الجامعة والموظفة الجديدة التى تهنت هذه القيم، أن تتكيف أسرها مع هذه الأفكار. وهذا يتطلب على سبيل المثال طريقة معينة فى الظهور أمام الأصدقاء وفى استقبالهم والتحاور معهم. فالأب الذى يقابل الناس ببيجاما تقليدية، والأم غير القادرة على ادارة الحديث، والمنزل ذو الاثاث المتواضع، يمكن أن تصبح عوائق حقيقية أمام اكتساب صفه « الاجتماعية »! وهناك ما هو أكثر: حيث ينبغى أن توافق الأسرة على خروج بناتها فى نزوات خارج دائرة العائلة.

وقد بينت بعض المسلسلات التلفزيونية التى ظهرت فى تلك الفترة، شروط اكتساب هذه « الاجتماعية »، وهى كلها شروط مادية وقياسية. وأصبحت الفتاة

المطلوبة للزواج ترفض اقامة الاحتفال التقليدي الذي تلتقى فيه العائلتان ليناقشا مستقبل الزوجين الجديدين. كما ترفض الفتيات حضور الخالات والجندات، تعبيراً عن رغبتهن في التجديد. ومن مظاهر هذا السلوك أيضاً عدم الرغبة في التحاور بين الشابات المتحضرات المتعلّقات أو العاملات وبين أجدادهن، الذين أصبحوا يجدون مشقة في توصيل آرائهم لأحفادهم. وأصبحت الشابات يطالبن باحتفالات محدودة، وزيارات وعلاقات ليست لها صفة رسمية وتتسم بقدر أكبر من الصلوق مع المتقدم للزواج. وقد اظهرت المسلسلات التلفزيونية كيف يتعامل الجميع، الأهل والأبناء، مع فكرة «الاجتماعية» الجديدة وكيف يحاولون تبنيتها، عن طريق حل المشكلات التي تستجد من نوع: ما هو شكل التواصل الذي يمكن أن يحدث بين نسيب المستقبل ووالد الفتاة، لأن الصمت كان هو الشكل السائد بينهما من قبل؟ لعب الورق معاً يمكن أن يشكل حلاً رديئاً بالمقارنة للأحداث الرائعة التي كانت تديرها الخالات والجندات. وقد تعرضت هذه المسلسلات لجميع المشكلات الحساسة التي يمكن أن تثار: تبادل الأفكار، التواصل، الحوار، معرفة الآخر ..

وكما رأينا، فإن مطالب النساء الاسلاميات، تشبه الى حد كبير مطالب الشباب في السبعينات. من هن نساء اليوم، ألسن هن أنفسهن مراهقات السبعينات؟ سندرس على مدى الصفحات التالية مطالبتهن الملحة بالتواجد الاجتماعي؟ لقد ذكرنا من قبل كيف يشمل التواجد الاجتماعي، في أحاديث المبعوثات، الهمد الروحي البشري. والنطاق الاجتماعي هو أفضل مكان ينطلق منه الفكر، وتظهر فيه امكانيات التأمل والتحليل لدى النساء الإسلاميات. كما أن المطالبة بتواجد اجتماعي، قبل أن تكون مطالبة باثبات الوجود في هذا الموقع أو ذاك، هي مطالبة بتواجد بطوره الفكر ويعترف به المجتمع ككل على هذا النحو. لأن تفكير المرأة وعقلها ليسا انعكاساً باهتاً لتفكير الرجل وعقله؛ فالمساواة هي القيمة العليا هنا. وعندما سئل عن هذه الخاصية أكدت المبعوثات أن هذه الأمر لا يمكن التشكيك فيه لأن رحمة الله لا ترضى بعدم المساواة.

إذا كان الجانب الاجتماعي، الذي يستثمره العقل بهذه الطريقة، سيسمح بالمطالبة بنوع من المساواة بين الجنسين، يجب ألا نعتقد أن العمل هو أحد النوافع الأولية لهؤلاء النساء، وعدم الاهتمام هذا بالمجال الانتاجي يمثل اختلافاً أساسياً عن تيارات أخرى تضع العمل على رأس مظاهر الاندماج الاجتماعي للنساء. فمفهوم النساء الاسلاميات للمشاركة الاجتماعية لا يختلط بمفهومهن للعمل. ويبدو أن دنيا

العمل لا تهم كثيراً مبعوثاتنا. وبعبارة أخرى، فإن المطالبة بالمساواة في الحقل الاجتماعي لا تعنى استبدال النساء بالرجال في مختلف الأنشطة التعليمية والاقتصادية والسياسية والدينية. كما أنها لا تعتمد على أي مفهوم للتكامل كما هو الحال في الدائرة الخاصة.

فكيف يمكن تفسير هذا الوضع المتناقض بين المطالبة بتواجد اجتماعي ورفض الانعزال من جهة، وعدم وجود رغبة في الاندماج في أحد الأنشطة العامة الأساسية وهو العمل من جهة أخرى؟ سنحاول في هذا الفصل أن نجد تفسيراً لهذا التناقض عن طريق إلقاء الضوء على رؤية النساء الإسلاميات للمجال الاتجاعي

النساء في الدائرة العامة:

تواجد اجتماعي متعقل

يجب أن نعلنها بصراحة: انتصار العقل لا يتحقق إلا على حساب الأعمال المنزلية وتربية الأطفال! غالباً ما تبدأ المناقشة بسؤال من هذا النوع: «إلى متى سيتحتم على المرأة أن تبقى في مطبخها لتعد الطعام أو تغسل حفاضات الأطفال؟» وهنا تتأكد المطالبة بمجال أكثر اتساعاً دون وضع حدود واضحة.

ومع ذلك ينبغي استبعاد التفسير الراديكالي: فلا يوجد موقف رافض للأعمال المنزلية وإنما رغبة في عدم الاقتصار عليه، وألا تنحصر الأنشطة اليومية في المهام المنزلية وحدها. كما أن المطالبة بتواجد في الدائرة العامة تؤيد رفض الانعزال والانفراد. والتأكيد على المشاركة الاجتماعية للنساء كمجال مشروع لاستثمار الفكر يعبر، علاوة على رفض قيود الجهل، عن رغبة في الحصول على اعتراف المجتمع بالمرأة وقبوله لها، بدلا من استبعادها.

هذا التواجد الاجتماعي الذي يعد تعبيراً عن نضج العقل يقع على طرف النقيض من سطحية الحياة المرتبطة بالأولاد وحدهم، والتي ترفضها النساء الإسلاميات باصرار من علياء وقارهن. والنتيجة الطبيعية لهذا التأكيد على التواجد، هو التطلع إلى حياة أكثر نشاطاً، حافلة بالالتزامات. هذا الخطاب، الغني بالرموز، يجب تحليله في ضوء ظروف المجتمع الإيراني. فهو أولاً رد فعل للموضع الذي كان سائداً في الماضي، والذي كان متمسكاً بالميل الشديد إلى الغرب ومناقضته برغم عدم معرفته بالقدر الكافي. وهنا يتخذ الخطاب مساراً أقل تعقلاً مما بدأ: فهذا التواجد الاجتماعي المدروس مرغوب بكل تبعاته الكبيرة والصغيرة، الاستثنائية واليومية. حتي

الصياغات الأكثر تجريدًا وثقافة، جاءت مرتبطة بالجانب الاجتماعي أكثر من الفردي. تتجسد المطالبة بتواجد اجتماعي مدروس، كأفضل ما يكون، في قاعات الدرس المتميزة كالجوامع. حيث يتعلق الأمر بالتزام مزدوج ازاء الدولة والمجتمع. وهكذا لا تهدف الدروس الي ارضاء الذوق الشخصي أو الاستمتاع الفردي، أو ارتقاء بضع درجات في السلم الاجتماعي، وإنما تلبية احتياجات المجتمع من الموارد البشرية عن قرب. لذا يجب أن يقيم كل فرد يشعر بالمسؤولية قدراته ويحدد امكانياته الحقيقية في تلبية هذا المطلب الاجتماعي أو ذاك. هذه المسألة أساسية وملحة بالنسبة للنساء، الملزمات أيضا بمهمتهن الطبيعية والسامية كأمهات.

هذا المزيج من الولاء للدولة والشعب لدى المبحوثات، في تصورهن للتواجد الاجتماعي المدروس، لا يسىء بالضرورة الى مصالحهن. على العكس، فهو يسمع بالتحايل على بعض الالتزامات التقليدية المرتبطة أحيانا بممارسة دينية. على سبيل المثال، تطرح مسألة التوفيق، بين الالتزام الاجتماعي تجاه الدولة من ناحية وطاعة الزوج من ناحية أخرى، نفسها بسرعة. وترد طالبة: إننى أعمل بالفعل لدى الحكومة الأمر الذى جعلنى أشعر أكثر من أى وقت مضى بمسؤوليتى عن مستقبل بلدى. من الصعب أن يتقاعس المرء عن تقديم يد المساعدة لوطنه ومع ذلك سأناقش هذه الظروف بمنتهى الوضوح مع زوج المستقبل قبل ارتباطنا.

هذا لا يعنى أن نتعجل في استنتاج أولوية حق الدولة على الممارسات التى شرعها الدين لأن مبدأ طاعة الزوج، من ناحية، مقبول ومعترف به من جانب جميع النساء الاسلاميات، برغم تأكيدهن على الطابع الجدلى لهذه الطاعة ورفضهن أن تكون أحادية الاتجاه: فطاعة الزوجة لزوجها لابد أن تقابلها واجبات على الزوج، وهذا التوازن تسمى النساء الاسلاميات الى تحقيقه في اطار الحوار الدائم.

هكذا نصل الى مبدأ «الحق والتكليف» فلا حقوق بدون واجبات والعكس صحيح. وتؤكد إحدى تلميذات السيدة أمين، (المرأة الوحيدة التى حصلت على لقب «مجتهد» و توفيت عام ١٩٧٧)، وكانت تحضر دورة تعقد فى إحدى المدارس الدينية، قبل أن تنتقل الى مدن إيرانية أخرى «علمونا أن المرأة التى لا يرضى عنها زوجها مكانها فى النار. لكن يجب أن نكمل الحديث ونقول أن الله لا يتقبل صلوات الرجل الذى لا يلبى الاحتياجات المشروعة لزوجته».

ومن ناحية أخرى، يمكن انتزاع هذا المبدأ من اطاره لوضعه فى سياق آخر أكثر تعقيداً من مجرد العلاقة الزوجية. وتشرح إحدى الطالبات ذلك بقولها: «إذا كان

الرجل الذى يطلب يدى لا يوافق على التزاماتى والأهداف التى وضعتها لنفسى؛ لا يكون مسلماً حقاً فى رأى ولا يمكن أن أتزوجه».

هذه المشاركة الاجتماعية المتعلقة يقابلها اذن احساس عالٍ بالمسئولية السياسية والاجتماعية والدينية التى لا تقتصر على الدائرة العامة وحدها. انما تلجى رغبة فى اعادة توجيه الدائرة الخاصة فى إطار اكثر انفتاحاً، حتى وان كان هذا الأمر لا يتطلب الاقحام المباشر للممارسات التقليدية: «ربما تكون لدى خطيبى أسبابه الوجهة التى تقنعنى بالبقاء فى المنزل. اذا كانت هذه الأسباب حقيقية، فماذا يمنعنى من الموافقة؟»

هذا التواجد الاجتماعى المتعقل ليست له حدود جغرافية. المهم أن يستطيع المرء تبرير سبب وجوده فى لحظة ما فى هذا المكان، وأيا كان الشعور بالانجذاب الى مكان آخر. فما ينبغى ايضاحه ليس تركيبته الخاصة / أو العامة وانما الجغرافيا المنطقية/ الكيفية.

هذه المطالبة لا تتلخص فقط فى تواجد مفيد داخل المجتمع، وانما تدعو الى تعديلات هيكلية. وقد تم التأكيد مراراً على رفض وجود النساء فى المكاتب كجزء من الديكور- كما كان الوضع فى عهد الشاه- وأيضاً التأكيد على الرغبة فى مشاركة مسئولة وديناميكية داخل المؤسسات التى تعمل بها النساء. وفى مرة من المرات رفضت احدى المبحوثات أن تغير موعدا كنا قد حددناه فى الرابعة بعد الظهر وتجعله فى الصباح، واعتذرت قائلة: «إنى أعمل حتى الرابعة بعد الظهر؛ قبل هذه الساعة لا يكون وقتى ملكالى، لا أستطيع تخصيصه لاهتمامات شخصية». وهذا موقف حميد، هل ينبع من حرص مفاجئ على الانتاج، أو من ضغط ايدىولرجى، أو من رغبة فى عرض طريقة أخرى للتفكير، بفرض دعائى؟ وتستطرد محدثتنا قائلة: «هناك بالطبع لحظات فراغ أثناء النهار، لكن لو سمحت لنفسى ببعض الحرية، يجب أن أسمح بها أيضاً لزميلاتى. فمنذ توليت هذا المنصب، وأنا أرفض دائماً أن يتحول مكان العمل الى قاعة للمناقشات وتسوية المشكلات الشخصية، وهذا ينسحب على الكوادر كما ينطبق على الموظفين العاديين. لقد أردت أن نتحمل جميعاً العبء المتمثل فى الجوانب المزعجة للعمل، وأن ننمى جميعاً أيضاً جوانبه المفيدة. ولا أحد يستطيع أن يوجه لنا اللوم على مستوى أدائنا.» هكنا لا يكون الالتزام بالمواعيد من قبيل احترام اللوائح فحسب؛ ويندرج انتقاد العمل فى إطار الاحساس بالمسئولية والمساواة.

ومع ذلك، فقد تمكنا من إجراء أحاديث مع نساء اسلاميات أخريات خلال ساعات العمل دون أن يشير ذلك أى مشكلة حيث كن يبررن ذلك بأنهن: «يجرين هذه الأحاديث من أجل الإسلام ومن أجل الثورة: بل لقد سمعن لنا بالحضور الى أماكن عملهن لأن ما نفعله لا يختلف كثيراً عما يقمن به». وتستطرد محدثتنا قائلة: «إذا كانت هناك بعض أوقات الفراغ، فالتنا تقطعها بمناقشة ما نقرأه، أو بالقراءة الجماعية». وفى هذا الصدد، تجدر الإشارة إلى أن القراءة، أيا كانت طبيعتها، تعد دائماً نشاطاً يعبر عن المسئولية والالتزام والرقى. وحينما سئلت إحدى المبحوثات عن وقت فراغها وكيف تقضيه، ردت بجدية شديدة: «إنها ليس عندها وقت فراغ، لأن قراءة الصحيفة فى رأيها ليست تضيقاً للوقت. تحتل القراءة فى الواقع مكاناً متميزاً فى هذا التواجد الاجتماعى الذى تتطلع اليه النساء الاسلاميات. وهى تشمل غالباً موضوعات سياسية واجتماعية وتربوية. ومن بين الأسماء التى ورد ذكرها كثيراً على ألسنة المبحوثات: والتى تعبر عن تنوع إهتماماتهن: ديستوفسكى، دافنيه دومورييه، سيمون دوبوفوار، اربين شو، فيكتور هوجو، ألبير كامى، سانت اكسوپيرى، اوريانا فالانتشى، وبالطبع الامام الخمينى وبازرقان وبازرجان وشرى ومطهرى والقرآن واللائق للنظر أن المؤلفين الأجانب يحظون بنفس التقدير الذى يتمتع به الكتاب الإيرانيون، حتى لو كان الشباب هم الذين يقبلون أساساً على الأعمال الأجنبية. والغريب أن كتاب ما قبل الثورة لم يرد ذكرهم إلا على لسان ٣ من بين ٧٢ مبحوثة.

وقد يتساءل البعض اذا كان هؤلاء معروفين حقاً للمبحوثات أم انهن لم يقرأن لهم شيئاً. لكن هذا الطرح ليس ملائماً لأن تلاميذ السبعينات كانوا يعرفون بالضرورة أعمالهم، على الأقل لأنهم تعلموها فى المدرسة فاذا كان كتاب أمثال «جوبك» و«هدايت» و«بهرنكى» وأيضاً «آل أحمد» الذى يقل عنهم درجة، أصحاب أشهر الأقلام الإيرانية فى تلك الفترة، لم يرد ذكرهم، فهذا ليس من قبيل الجهل أو السهو، بقدر ما يرجع الى أنهم لم يلعبوا دوراً رئيسياً فى التوعية والانتماء الراهن للمبحوثات. وبدون محاولة اصدار حكم فى هذا الموضوع، فإن كتابات هؤلاء لم ترتبط قط بحركة اجتماعية نشطة. وظلت قراءة أعمالهم على مدى هذه السنوات عملاً فردياً وخاصاً، لا مجال للتفاخر به فى الأحاديث. ويمكن القول بأن هذه الأعمال تتعارض تماماً مع كتب مطهرى، وخاصة كتابه عن المرأة، الذى نوقشت موضوعاته الأساسية على نطاق واسع، حتى بدون قراءته، كما حدث فى فرنسا على سبيل المثال.

عندما ادعى جيل كامل انه وجودى، برغم أن قلة قليلة هي التي تجاوزت في قراءتها الصفحات الأولى من كتاب «الانسان والعدم»... ذلك لأن وسائل الاعلام والدوائر الدينية وملحقاتها تولت مناقشة هذه الأمور.

هكذا، تضيى القراءة طابعاً علمياً ومنطقياً على هذه المطالبة بالاعتراف الاجتماعي، حتى لو لم تمدها بمحتوى ديني وثقافي وسياسي. لم تعد النساء الاسلاميات تنظرن الى القراءة باعتبارها عملاً فردياً ومنعزلاً، وانما جزء من ظاهرة للاتصال الاجتماعي تعزز نتائج اجتماعية وسياسية. وعلى سبيل المثال، فان قراءة كتاب الإمام علي للمؤلف المصري عهد الفتاح عهد المقصود وهو من ثمانية أجزاء "تتيح الدخول في مناقشة حول تقييم الحكومة الاسلامية وموقفها من الحرب ومن المعارضة؛ ويمكن أن يتجاوز هذا النقاش اطار اللقاءات الدينية ليجرى في دوائر مختلفة الاتجاهات. لذا، تتخطى هذه المطالبة بتواجد اجتماعي حدود الادراك المجرد للواقع الاجتماعي، فهي أيضا تدريب على كيفية التفكير والتصرف لكي تصبح المرأة عنصراً فاعلاً حقيقياً في المجتمع؛ لقد قرأت غالبية النساء الاسلاميات كتاب شريعتي «فاطمة هي فاطمة» مراراً وتكراراً. وهن يرين أن أهم أفكار الكتاب وأكثرها حيوية هو التركيز على تجاوز فاطمة لوضعها كاهنة وزوجة وأم لكي تضطلع بالدور الذي لعبته؛ وعدم اكتمال هذا الدائرة الخاصة هذا هو الذي يفتح الطريق أمام تأكيد اجتماعي جديد للذات.

لقد ركزنا حتى الآن على الصلة بين هذه المطالبة والشباب وفعل ثقافي ما. وكما أشرنا في الفصل السابق، فقد أظهرت أزمة الحجة الدينية التقليدية، حتى في أماكن التجمعات القديمة، أن هذه الرغبة ليست مقصورة على المتعلقات وحدهن. حيث وجدناها على سبيل المثال لدى مجموعة من النساء تنتمين الى الطبقات المتواضعة التي تعيش في جنوب طهران، عندما اتفقن على القيام ببعض أعمال الحياكة للجنود على الجبهة. وأوضحت إحداهن، وهي سيدة مسنة في الستين من عمرها، مغزى مشاركتهن وراء خطوط القتال بقولها: «كل صباح أخرج من المنزل مع زوجي، حيث يصحبني وراء على الدراجة النارية الى هنا، ويذهب هو الى عمله. ثم يأتي ليأخذني آخر النهار لكي نعود سويا الى المنزل- وهكذا لا أنشغل فقط بأعمال المنزل، ولا بالثرثرة مع الجيران، ولا يكون لدى الوقت لكي أحلم بأموال الآخرين. كل هذه الأشياء لا طائل من ورائها. بينما عملي هنا يعود بالفائدة على جندي واحد على الأقل في الجبهة». هذا الكلام ليس فيه شبهة دعاية للحرب أو الثورة الاسلامية، انما احساس

بضرورة التواجد الذى يعترف المجتمع بأهميته وفائدته، ورغبة فى الافلات من ايقاع آلى لا يرحم ويحبس المرأة فى حيز مغلق.

تمثل أوقات الفراغ أيضاً تحدياً فى هذه المطالبة بتواجد اجتماعى مدروس. فاماكن النزهة محددة بوضوح: الجبال والحدائق الواقعة خارج المدينة! والهدف من هذه لنزهات هو الاستمتاع بجمال الطبيعة واستنشاق هواء نقى ومتجدد لم يعد له وجود فى مدينة طهران التى ضاقت بزحامها واختناقاتها المرورية. لقد أصبح الاهتمام بالبيئة هو موضحة العصر، وامتداح الطبيعة من الموضوعات الثابتة فى أحاديث النساء الاسلاميات وانضمت السينما الى هذه التركيبة: حيث يتم اختيار الأفلام على أساس المناقشات التى يمكن أن تثيرها؛ كل هذا يتم فى اطار الرغبة فى عدم ممارسة نشاط ترفيهى يمت بوصف بالتفاهة وبأنه تضييع للوقت .

يهد أن هذه المطالبة بتواجد اجتماعى مدروس لا يتم التعبير عنها من خلال أنشطة خاصة (القراءة) أو اطارات محددة (العمل) فقط؛ انما يصطدم أيضاً بالواقع اليومى العادى والاكى. لكن المرأة تتجاوز هذه الرتبة باضفاء بعض المنطق عليها: فالمهرله فائدة، والطاعة ليست مطلقة وانما يجب فهمها فى اطار التوازن بين الشركاء، والأعمال المنزلية ليست واجبة على الزوجة بالمعنى الحرفى وانما اختيار ضمن منظومة العلاقات والمساعدات بين الزوجين. وتقص إحدى المبحوثات بكثير من الفخر: «أعرف امرأة قالت يوماً لزوجها انها ستذهب لزيارة والدتها وانها جهزت له الطعام فى الشلاجة، فطلب منها زوجها أن تبقى فى المنزل وتؤجل هذه الزيارة، فأطاعته الزوجة وبقيت، وخرج هو الى عمله، وعند عودته، طلب منها أن تحضر له الغداء، فشرحت له الزوجة انها أطاعته ولم تذهب الى والدتها، لكن شيئاً لايلزمها بأن تجهز له طعامه». ولكى نفهم تفرد مثل هذه الخطوة، يجب أن نتذكر أن معظم الايرانيات، العاملات وغير العاملات، مكلفات بالأعمال المنزلية، وقلة قليلة لا ترى أن هذه الأعمال واجبة عليهن، أو انها يمكن أن تكون ميداناً للتعاون والمشاركة بين الزوجين.

وقد ارتبطت مظاهر الجمال والملابس والزينة واختيار ألوان الحجاب بهذه المطالبة بتواجد اجتماعى مدروس. فمن أسوأ الأمور أن تفوح روائح الطبخ من المرأة. والنظافة شىء ضرورى: أو ليست علامة على الصحة؟ ولم يعد للجمال دلالات سلبية. وأصبح العطر الراقى والذوق الرفيع فى اختيار الملابس من الصفات المحمودة فى الدائرة الخاصة. فقد أكد النهى حبه «للصلاة وللنساء وللعطور». ولم يخف التعلق بالملابس الجميلة، حتى لو تهنت بعض النساء موقفاً راديكالياً وامتدحن الزى الاسلامى

الموحد. وهنا أيضاً، لا يمكن الجزم بأن هذا الموقف لا ينطوى فى أعماقه على رفض الاستبعاد من الميدان الاجتماعى. فقد ذكرت احدى النساء متفاخرة: «إن ملابسها خارج المنزل وداخله متماثلة». ألا تتم هذه العبارة، من خلال الربط بين العام والخاص، عن رغبة فى حماية النفس من الاستبعاد الاجتماعى.

والطعام أيضاً، باعتباره مهمة تقليدية للمرأة، يمكن تحميله دلالات جديدة، وتوضح ربة أسرة من وسط متواضع هذا الكلام بقولها: «بالأمس القريب أعددت طعاماً اسلامياً لقي استحساناً كبيراً من جانب المدعوين، كان عبارة عن «لوبيابلو» (وهو طبق يتكون عادة من لحم أرز وفاصوليا خضراء) لكن بدون لحم. لقد أتى المدعوون على الأطباق بالكامل وأكلوا أصابعهم وراعا. ومن المفارقات الغريبة هنا أن تسمية «اسلامى» يقصد بها عدم وجود اللحم: وهى عادات غذائية فرضت فى بداية الحرب، التى غالباً ما يحدث خلط بين تاريخ قيامها وتاريخ تأسيس الجمهورية.

فالأزمة الاقتصادية يجب ألا تؤدى الى عزلة متزايدة، ينتج عنها فقدان الاعتراف الاجتماعى؛ وانما ينبغى أن تكون، على حد قول النساء الاسلاميات، فرصة لمقاومة التفكك الأسرى وموضع الابتكار الاجتماعى. وقد يجد المرء نفسه فى لحظات كثيرة واقعاً تحت اغراء تحليل هذا الطرح باعتباره نوعاً من الخضوع الجديد أو التكيف الوظيفى. وهذا الطرح ليس مرفوضاً تماماً، حيث تبقى جدة الإطار والرغبة فى ايجاد صلات جديدة بين الخاص والعام، تحت اشراف العقل. وهذه الرغبة هى التى تعطى لرفض الاستبعاد الاجتماعى دفعة جديدة وحيوية ايدىولوجية نظراً لوجود المرأة المكثف على الساحة العامة.

ثبت أن التماثل المكائى بين مصطلحى الداخل/ والخارج لا يسمح بتصوير «جغرافيا» جديدة لعالم النساء الاسلاميات. وفيما يلى سنركز على دراسة عناصر مثل هذا التصور: التى لا تتمثل فى الفكرة التى كونتها النساء الاسلاميات عن المساواة بين الرجل والمرأة بقدرما تتجسد فى تصورهن الغامض للعمل والعوامل الاقتصادية. وخلف هذا التصور سنجد - كعنصر أساسى - تخيلهن لانفسهن وللجنس والجسد...

العمل: مسئولية وليس قيمة

أكدت المبحوثات بالاجماع أن «العمل هو محرك مسئول وليس قيمة فى حد ذاته» فاذا تناولناه من الناحية الاقتصادية البحتة، سنجد أن هذه المسئولية تقع بالكامل على عاتق الزوج لأنه وحده الذى يتحمل الأعباء العائلية للأسرة؛ بل انها واجب دينى وشرعى. واذا أرادت المرأة أن تخرج الى ميدان العمل، فيجب أن يكون ذلك بناء على رغبة واختيار شخصيين. وتعترف المبحوثات بوجود حالات خاصة يكون العمل فيها ضرورة للمرأة؛ ويتعين عليها فى هذه الحالة أن ترضخ للظروف من باب الاخلاص والولاء. ومن أكثر الأمثلة التى تضرب فى هذه الحالة هو الالتزام العائلى، حين ينبغى على المرأة أن تسد الفراغ الذى يحدثه غياب الوالد المتوفى، أو مساندة زوج مريض أو يواجه صعوبات فى تلبية احتياجات الأسرة. وهناك حالات أخرى تفرض نفسها وتبرر خروج المرأة الى ميادين العمل، مثل الدفاع عن ايدولوجيا سياسية أو قومية: «عندما يذهب الرجال الى الجبهة ليحاربوا، يجب أن تحمل النساء محلهم لكى لا تتعطل العجلة الاقتصادية». وهذا المنطق يمكن أن يذهب أبعد من ذلك: «اذا نستعين بأطباء هنود، فلماذا لا نحاول الحلول محلهم تدريجياً؟ بلدنا لا يزال فى حاجة إلينا. وعلينا أن نسد هذه الحاجة». وحول سؤال عن قدرة المرأة على القيام بمهام التمثيل السياسى (كمجال من مجالات العمل) ردت إحدى المتحدثات قائلة: «لقد لعبت السيدة زنيب (ابنة فاطمة) دوراً مماثلاً عندما ذهبت للتفاهم مع الأمويين، بعد أن استشهد جميع رجال القبيلة فى معركة كربلاء».

وهكذا، يعتمد كل عمل أيا كانت طبيعته- انتاجية، تربية، دينية أو سياسية- على وجود الرجال؛ ولا تكون مشاركة المرأة واردة الا بصفة استثنائية وتكون مرتبطة الى حد كبير بعدم وجود أيدي عاملة كافية من الرجال. وحول سؤال عما اذا كان عدد النائبات فى البرلمان كافياً (أربع من بين ٢٧٠ نائبا)، أجابت جميع المبحوثات، عدا اثنتين، بأنه ليست هناك مصلحة معينة فى وجودهن: «يكفى أن يكون هناك رجال مسئولون، يتوخون العدل فى عملهم، دون إتخاذ مواقف متحيزة». فالعدالة ليس لها جنس والنساء لن يأتين بمفاهيم جديدة لها. وعلى أى حال، «فالبرلمان لم يوجد إلا من أجل مشاكل المرأة»! لذا لا يمثل وجود المرأة تحدياً خاصاً (لكن بما لا شك فيه أن شعوراً بالعجز وعدم الفائدة يظهر عند متابعة عمل المجلس). وهذا لا يعنى أن النساء مستبعدات أو يمكن استبعادهن من ميدان السياسة المؤسسية. ويمكن أن يتخذ

وجودهن أشكالاً أخرى: حيث تؤكد المبحوثات أن «رأى كل عظيم امرأة» هذه المرأة يمكن أن تكون والدته أو زوجته.

وبهذه الطريقة، عبرت النساء الإسلاميات بصفة عامة عن تصوراتهن لمساهمة المرأة في تسيير المجتمع- فكيف يمكن تفسير هذا التنصل النسبي، وهذه التبعية المؤكدة للرجال، وعدم وجود أى مقابل مادي في أحاديثهن؟ وهن يرين أن العمل، قبل أن يكون عملية إنتاجية أو مقابل مادي، هو تواجد انساني متكامل، قلباً وقالباً، في الدائرة العامة. وهناك علاقة جدلية بين هاتين النقطتين تفسر مفهوم النساء عن العمل. فالمساواة الفكرية والمساواة الاجتماعية بين الجنسين، كما تطالب بهما النساء، ليستا موضع شك؛ لكنهما لا يخفان شيئاً من خصوصية المرأة التي يكون لها ثقلها في عمليات التوظيف الفعلي. وخصوصية المرأة كما أشرنا من قبل تتركز في مستويين: جسدي وعاطفي. وهذا المستويان هما اللذان يحددان مكانة المرأة في سوق العمل. من الواضح أن مثل هذا الحديث، الذي تتشبه به النساء الإسلاميات بشدة، يعزز عملية تقسيم المهام بين الرجال والنساء في المجتمع الإيراني. فالنساء ملهن التعليم والطب، والرجال لهم باقى الأعمال.

وتقسيم العمل هذا يجد تفسيره في تكامل الجنسين؛ لكن هذا التكامل يقع في الدائرة العامة وليست الخاصة. أو بعبارة أخرى، هذا المفهوم- الذي يشكل في الاطار الخاص مجالاً للمطالبة أو يتضمن على الأقل نوعاً من توازن القوى- يصبح، في الاطار العام، صيغة لدمج الاختلافات، كي لا تقول أوجه عدم المساواة، دون إثارة أى مقاومة.

سنحاول في الصفحات التالية تحليل مدى تأثير الحديث الإيجابي للنساء الإسلاميات، القائم على الاختلاف الطبيعي بين الجنسين، بالوزن الثقافى للصور التي تشكل العلاقات بين الخاص والعام وبين الرجل والمرأة، أكثر من كونه محصلة لهيمنة ثقافية ودينية، لا نعتزم على الإطلاق التهورين من شأنها. أو كما قال جودليب في عبارته الجميلة: «تقسيم العمل لا يفسر السيطرة طالما أنه يتوقعها مسبقاً» (١٩٨٢: ٣٨). وانطلاقاً من مبررات النساء الإسلاميات لرفضهن العمل، يجب أن نستنتج وجود صلة بين المطالبة بتواجد اجتماعي والرغبة الملحة في البقاء بعيداً عن أى مجال يختص باتخاذ القرارات أو التنفيذ أو تحمل أى مسئولية مؤسسية.

والعمل، في رأى النساء الإسلاميات، يتطلب قبل أى شئ آخر، تواجدهن الجسدي في مكان ليس لهن سيطرة عليه ونظرتهم للعمل لا يمكن أن تنفصل عن

نظرتهم لأجسادهن وجنسهن. وقد رأينا بالفعل، فيما يتعلق بالحجاب، أنه قبل أن يكون بحثاً عن شكل معين في الملابس، فهو تأكيد لخلق اجتماعي معين، يقوم أساساً على التحكم في السلوك والسيطرة على حركات الجسد.

وعلاوة على أن العمل يتطلب وجوداً جسدياً، فهو يحتاج إلى جهد في التركيز. وفجأة لا يصبح جسد المرأة مجرد مركز اغراء وإنما أيضاً مركز ضعف، كما تردد النساء مراراً وتكراراً «الرجل أقوى من المرأة». وهذا الموقف لا يعد أبداً من قبيل التقليل من شأن المساواة بين الجنسين أو التشكيك فيها: «ما الذي يمكن أن نحسد عليه المرأة عندما تقود بلدوزر على سبيل المثال؟ هل يمكن أن تصبو المرأة حقيقة إلى حمل كيس من الأسمت على كتفها؟» قد يتساءل البعض بالتأكيد عن هذه الصور، التي تشير إلى رؤية غاية في الضيق للعمل، لدى المبحوثات، وعن فشل ايدولوجية بهلوى العصرية في تقديم رؤية أكثر تطوراً للتنمية. لكن الأهم هو محاولة التوصل إلى المنطق الكلي في موقف النساء الاسلاميات.

بيد أن هذا الضعف الجسدي، المفترض أنه يعد من دخول المرأة سوق العمل، ليس محسوساً بشكل جوهري ويعد في الواقع بمثابة حجة واقية. وعندما سئلت النساء الاسلاميات عن وضع النساء الايرانيات في الشمال اللاتي يعملن مثل الرجل تماماً ما لم يكن أكثر في زراعة الأرز، جاءت اجاباتهم طريقة للغاية. فمنهن من قالت: «انني اشفق عليهن، ولا أعتقد أن هذا العمل بلامهن. ويجب أن يكافحن من أجل تخفيف هذه الأعباء عنهن. إن الرجال هم المستفيدون من ذلك». وأكدت أخرى امكانية وجود استثناءات إلا أن هذا لا ينفي التفوق الجسدي للرجل «القوانين في المجتمع يجب أن تعبر عن الاغلبية، ولا يمكن أن تعبر عن الجميع. وستظل هناك دائماً استثناءات. حتى لو نجحت النساء في القيام بنفس أعمال الرجال، سيكون هذا على حساب انوثتهن، حيث سيفقدن رقتهم وحنانهم. انظروا ماذا حدث في عهد الشاه مع النساء اللاتي عملن كقائدات لسيارات الأجرة؛ فهذا أفضل تجسيد لما كنت أقوله توأ. لأنهن كن يتصرفن كزملاتهن الرجال، على طريقة الداش وهم جماعات من الرجال المهمشين اجتماعياً، بسبب افتقارهم إلى التعليم العصري، يمارسون غالباً مهناً خدمية أو يعملون بالتجارة، ولا يعملون أبداً في الادارة، ويتميزون بطريقة معينة في الملابس والحديث.

وهكذا نترك بشكل أفضل معنى التأكيد على اسقاط صفات الرقة والحنان عن

المرأة. ويتم الاستعانة بالعديد من الأمثلة التقليدية على خصوصية المرأة، محاسنهم في تعزيز رفضها للأعمال الشاقة أو الغبية أو المرهقة. وفي ظل هذه الرغبة في التمييز عن الرجال، نجد أيضاً احتقاراً للأنشطة التي لا تحظى بتقدير اجتماعي واستخفاف لها. ومع ذلك، يتطور هذا التدرج شيئاً فشيئاً. نؤكد هنا كيف كان الحصول على البكالوريا وحدها، قبل صدمة عام ١٩٧٤ البترولية، يعمق الاختلاف بين الأجيال وأيضاً بين الطوائف الاجتماعية. وكان هناك من يريد أن يصبح عصبياً ومتعلماً ومن ذوى الياقات البيضاء، وهناك الآخرون. وكانت ربة الأسرة تفضل ألف مرة أن تقدم زوج ابنتها بوصفه إدارياً أو موظفاً على أن يكون «كاسب» (التاجر الصغير المستقل، الذي يختلف عن التاجر الكبير في السوق). يهد أن هذا الوضع تغير منذ قيام الثورة وخاصة مع الحرب. وهو لا يرجع إلى تعديل في القيم المرتبطة بالدراسة أو الإدارة أو العمل بقدر ما يعد سلوكاً واقعياً إزاء الأزمة الاقتصادية: فلم يعد أجر الموظف يكفي لتلبية الاحتياجات الأساسية لأسرته بسبب التضخم المطرد، على عكس «الكاسب» الذي استطاع التكيف مع المعطيات الاقتصادية الجديدة بسبب المضاربة. ومن ثم أصبح «الكاسب» صيداً ثميناً للأمهات الباحثات عن أزواج لبناتهن. لكن الكاسب تغير أيضاً: وأصبح الجيل الجديد منهم يرتدى رباط العنق وأصبح مستواهم التعليمي أفضل من ذي قبل.

هناك صور أخرى، أكثر رسوخاً من الناحية الثقافية، أثرت على وجود المرأة في الميدان الاجتماعي، وجعلت دخول سوق العمل أصعب على أساس المساواة. تقول طالبة جامعية في هذا الصدد: «لا يمكن تصور امرأة عاملة تنام في الشارع أو على حافة التربة، في فترة القيلولة بعد تناول الغذاء وقبل استئناف العمل في فترة بعد الظهر؟ إذا كان مجرد الأكل في الشارع لا يزال يمثل مشكلة». والغريب أن نفس الاعتراضات سنجدتها أيضاً عند الحديث عن مهن أخرى أرفع شأنًا: «كيف يمكن تصور امرأة في مهنة مهندسة كهربائية يتعين عليها أن تصعد على الأعمدة الكهربائية لقياس شدة التيار؟» هذا هو السؤال الذي طرحته طالبة جامعية في الصف الثاني بقسم الهندسة الانشائية؛ وهناك أيضاً مثال مهندسة البترول: «التي سيتعين عليها أن تتسلق السقالات العالية لملء براميل البترول من أجل التحقق من جودتها».

وهناك إجابات أخرى بعيدة عن الواقع تبحث على الابتسام لكن يمكن الاستماع إليها عند طبقة أخرى، المهم هو التركيز في كل مرة على مصاعب حركات الجسد أو

التواجد الجسماني النشط أو الالتزام بإتيان بعض التصرفات على الملأ تكون غالباً مقصورة على الدائرة الخاصة (مثل الأكل والنوم) للتدليل على عجز المرأة عن العمل الانتاجي. وجاء جناح معين في المعارضة الدينية لنظام الحكم الاسلامي ليعزز هذه الحجة. في مجال اعتراضه على التواجد المكثف للنساء، ضرب مثالا بصلاة الجمعة، حيث تؤدي النساء الصلاة في الهواء الطلق، ولا يكن حينئذ في وضع سليم تماماً...، وهناك من هم أكثر اديكالية، حيث يعترضون على النساء اللاتي يلوحن بأيديهن خارج الحجاب لكي يرددن الهتافات. وتصور البعض امرأة وزيرة تكون في حالة وضع أثناء زيارة نظير أجنبي لبلدها. هنا يحدث تقارب بين الخاص والعام، بغض النظر عن الطبيعة الخاصة للمرأة، من أجل تولى موقع مسئول. وهذه الخصوصية يتم تناولها طواعية بتعبيرات جنسية صريحة أو ضمنية. مثل هذه الصور تنتشر في المجتمع الإيراني وتشكل فرامل لا تقل قوة عن القرارات السياسية أو القانونية. والانطباع الذي نخرج به مما سبق، أن هناك ارتباطاً كبيراً - ظاهرياً على الأقل - ببعض القوالب في المجتمع الحضري، حتى من جانب النساء الاسلاميات حتى لو كن لا يقبلن جميع التبعات. لكن، قبل أن نختتم حديثنا هذا، يجب أن نتساءل عن الخاصية النسائية الثانية التي ذكرتها المبحوثات ألا وهي: الخاصية العاطفية.

«العاطفة» على جانب كبير من الأهمية بالنسبة للنساء لأنهن يتحركن في عالم شعوري تتضافر فيه الرقة مع الحنان الى مالا نهاية. لكن العاطفة ليست مرتبطة بالمرأة فقط، فهي أحد المكونات الأساسية للأم، المعترف بها التي تحظى بتقدير كبير. والدور التربوي للأم مرتبط بطبيعتها طالما أن العاطفة نتيجة طبيعية لخصوصيتها الجسدية وهي الضمان لأمانة ناجحة، وقد ذكرت إحدى المبحوثات عبارة إيرانية شائعة تقول: «إن المرأة تستطيع تربية أطفالها على قطعة صغيرة من الأرض، بينما الرجل لا يستطيع ذلك حتى لو كان على جبل من ذهب». وهذه العاطفة التي نوهنا بها هي التي قد المرأة بالمواصفات العامة للأم: مثل الصبر، والاستمتاع برعاية الأطفال، ومتابعة تطورهم التعليمي. وهناك وصف تقليدي نسبياً في هذا الشأن: فالمرأة تتصرف بوحى من احساسها، في مقابل الرجل الذي يتصرف بوحى من عقله. بيد أن هذا الاختلاف الأساسي يجب ألا يؤثر - في رأي النساء الاسلاميات - على المساواة بين الجنسين، وهن يرفضن في الواقع تحليل هذا الاختلاف بوصفه نقصاً: «إذا اعتقدنا أن المرأة ينقصها العقل، يمكن أن نقول أيضاً أن الرجل تنقصه العاطفة لكن أحداً لا يستطيع أن يقول ذلك أبداً.»

وهذا الاختلاف بين الرجل والمرأة له فى النهاية وضع شديد الغرابة. فهو يتجسد فى أشكال عدة، لكنه أبداً لا يوضع فى الاعتبار كمبدأ أساسى أو منظم للعلاقات الانسانية. وتشرح المبحوثات بطريقة متناقضة بعض الشىء أن العاطفة يكون لها بالتأكيد تأثير واضح على العقل، على ألا تؤدى هذه السيطرة الى اختفاء العقل من العالم النفسى للمرأة: أو ليست وظيفة الأم مهمة كلف الله بها المرأة؟

فاذا أدت العاطفة الى جعل المرأة تعطى أولوية لرعاية أطفالها وتربيتهم، ستصبح حينئذ عقبة أمام ممارستها لمهنة القاضى أو اعتبار شهادتها مساوية لشهادة الرجل (شهادة امرأتين تعامل كشهادة رجل واحد فى الاسلام) فما هو تفسير النساء الاسلاميات لذلك؟ تقول احدهن بشىء من العصبية: "ولماذا منصب القاض بالذات؟ كما لو كان النساء أصبح لهن الحق فى دخول جميع المهن، ولم يبق إلا القضاء". وعبرت أخرى عن ضيقها قائلة: «كم عدد النساء اللاتى يشغلن هذا المنصب فى الغرب، حيث تتوفر حرية الاختيار؟» أن تطرح مسألة حرية الاختيار فهذا أمر مفهوم، لكن الاجابة الأولى تنطوى دائما على انتقاد. وهذا يثبت أن المسألة حساسة من عدة أوجه. فهناك أولا الاحساس بأن هذا السؤال سيتيح لنا فرصة الحكم عليهن خلال المقابلة. وهناك أيضا فكرة أن ردودهن ستجعلنا نصدر أحكاماً على الاسلام، قد تكون مبنية على عناصر غير مضبوطة. وترى أخريات أن هذه المشكلة ليس لها وجود حقيقى فى حالة ايران: حيث تعقد مسابقة صعبة لدخول الجامعة، وتراجع مسألة اختيار التخصص الى مرتبة ثانوية. وهناك تفسير أخير مرتبط بحجم الجدل حول بعض المبادئ الدينية فى المجتمع الايرانى. وقد أشرنا فى الفصل الأول من هذا الكتاب الى الأحاديث المتناقضة حول منع النساء من شغل منصب القاضى، وهى أحاديث ناجمة عن عدم وجود نصوص قرآنية صريحة تؤيد هذا الحظر؛ ويمكن أن نستنتج أن الاجماع هنا استند الى مصادر أخرى غير المصدر الوحيد الذى لا سبيل للشك فيه، فى رأى النساء الاسلاميات، ألا وهو القرآن.

مع ذلك، وأيا كان التردد فى البداية، فقد اجتهدت النساء الاسلاميات للرد على السؤال المطروح. ثمة مثال يتردد دائما فى براهينهن، يتعلق بالمجرم الذى يبكى بكاءً. يمزق القلوب: «إن وزن العاطفة قوى لدى المرأة إلى حد أنها لا يمكن أن تكون موضوعية وعقلانية فى مواجهة مجرم يبكى بكاءً مرأى. ولا يمكن للمرأة أن تمنع نفسها من التفكير فى زوجته وأطفاله». هذا يجعلنا نقول أن المرأة القاضية هى أم قبل كل

شىء ولا يمكن أن تتفصل تماماً وفعلًا عن الدائرة الخاصة. هذا الخلط بين المرأة والأم هو العقبة الأساسية التى ينبغى تجاوزها من أجل اقتحام المجال الاجتماعى بشكل مستقل. وبعبارة أخرى، يجب الاعتراف بأن الدائرة الخاصة تفرض نفسها على النساء، وهى دائرة كاسحة تجتاح جميع زوايا وخبايا الدائرة العامة. هذه الصعوبة التى تجدها المرأة فى فرض نفسها على الشارع والمحيط الخارجى، تتأكد من خلال رد النساء الاسلاميات على سؤال حول عدم المساواة بين الجنسين فى مسألة الشهادة أمام القضاء: «إذا تخيلنا وقوع حادث فظيع على الطريق، والضحايا مخرجون فى دمائهم، ماذا سيكون رد فعل المرأة؟ النساء سيصبن بالذعر، وتفلت أعصابهن، وينخرطن فى الهكاه حين يتذكرن أسر الضحايا التى سيمزقها هذا الحادث. أما الرجال، فسيحتفظون برباطة جأشهم، ويحاولون تحديد أسباب الحادث، ويستدعون سيارة الاسعاف».

فى حديث النساء الاسلاميات، لا يعد احساس المرأة بالقرية فى الشارع قدرياً، لأنه يرجع الى غيابهن الطويل عن المجال العام، وانعزالهن داخل الدائرة الخاصة. ويساند شريعتى هذا الرأى باهداء عدة ملاحظات يعترض فيها على تربية البنات، التى تتسم بتراكم المحظورات: فعليهن ألا يكتبن ولا يقرأن ولا يرغبن ولا يرين ولا يتحدثن ولا يفعلن ولا يسألن ولا يتحركن.. الخ (١٩٨٣ / ١٣٦٢ : ١٠٣).

وهكذا، فان عقلانية النساء الاسلاميات وواقعيتهم لاتدانيها إلا بساطة بعض أمثلتهن. لكن قد يكون من المجدى أن نرى كيفية معالجتهن لها لنستفيد بها. مما لاشك فيه أن بعض النساء مقتنعات بعدم صحة كثير من المحظورات، مثل حظر اشتغال المرأة كقاضٍ، لكنهن لا يبالين بتغييرها، ويذكرن فى هذا الشأن مبررات شخصية أكثر منها دينية أو اجتماعية: «هذه المهنة لاتناسب المرأة، بل إنها تجعل قلبها قاسياً» أو «لا يشرف امرأة أن تمارس مهنة القاضى». وتسوق أخريات، أكثر تقليدية، حججاً مختلفة: «حتى لو لم يكن هناك حظر إلهى فى هذا الشأن، فالأمر يستوجب الشكر وليس الاحتجاج. لأنهم بذلك يعفون المرأة من مسئولية اضافية، فضلاً عن أن هذا المنع يجنبنا ارتكاب معاصى باصدار أحكام خاطئة».

وسواء كان عاراً أو شرفاً مشكوكا فيه، فان العمل مسئولية وعبء اضافى قد يغير من طبيعة المرأة ويجعلها تنزلق الى المعاصى. يضاف الى هذا التصور، واقعية تتعلق بسلوك الأزواج: «أقصى ما يفعله أزواجنا، أن يرفعوا فنجان الشاي». فإذا كان الوضع كذلك لما المطالبة بأعباء إضافية فى العمل، اذا كانت شئون المنزل ملقاة كلها

على عاتق الزوجة؟ والنتيجة الطبيعية، أن العمل في حد ذاته لم يعد قيمة إيجابية ولا ينظر إليه أبداً -على عكس الحركات النسائية في الغرب- باعتباره ميداناً محتملاً للاستقلال والاعتماد على النفس، أو كمجال لاثبات المساواة بين الجنسين.

مع ذلك، وإيا كانت الانتقادات الموجهة الى دنيا العمل، تظل المشاغل المهنية ميزة اجتماعية تتطلع لها النساء. وإن كانت تحديات هذا المجال تقتصر كما سنرى على الدائرة الخاصة: فالعمل يتيح للمرأة فرصة تدعيم موقفها ووضعها في محيط عائلتها، ومن هذا المنطلق، تطالب النساء الاسلاميات بشدة بأن يكون لهن مكانا في تخصصين اثنين في سوق العمل هما: التدريس والطب. لأن هذين النشاطين، كما تقول المبحوثات، بلائمان تماماً طبيعة المرأة ولا يؤثران في أى لحظة على وظيفتها كأم. وسنبين كيف فند هذا الحديث، الحريص على أنوثة المرأة وأمومتها، الممكن وغير الممكن في المجتمع الإيراني. هذه الفرضية أولية، أما كان قدر الهيمنة الايديولوجية التي يمارسها النظام وأيا كانت واقعية هؤلاء النساء.

فالتدريس والطب اذن لهما أولوية في سوق العمل، حسبما ذكرت النساء الاسلاميات. والمقصود بالتدريس هنا المراحل من الحضانة الى البكالوريا: فلفظة أستاذ- التي تطلق على مدرسي الجامعة- لم يرد ذكرها أبداً. أما الطب فيعنين به ثلاثة تخصصات: التمريض، الطب العام، وأمراض النساء.

وترى المبحوثات أن طبيعة المرأة هي التي فرضت اختيار هذه المجالات: فمن الضروري ألا يكون لها أي تأثير على وظيفتهن كأم. وإذا تابعنا عن قرب أحاديثهن، سنجد أن هذا الحرص على الدفاع عن دور الأم المقدس ليس فجائياً. فهذا الاختيار ينم عن واقعتهن، ورؤيتهن لنطاق الممكنات، ويعبر عن طلبات أخرى ملموسة، وثيقة الصلة بالواقع اليومي.

نبدأ بالحديث أولاً عن تحديد وقت العمل، وهو العنصر الذي لم تفعله واحدة من المبحوثات: «التدريس مناسب جداً للمرأة. فهو يتيح لها وقتاً كافياً لرعاية أسرتها وأطفالها، لأن العمل يكون لمنتصف النهار فقط. وأيضاً هناك إجازات أكثر، ولا تضطر الأم لترك أطفالها بمفردهم في المنزل». وبصفة عامة، لا تتصور المبحوثات أبداً المنزل بدون أم، فمن المفروغ منه أن الأب يكون غائباً على الدوام في عمله ولا يمكن أن يعود الى المنزل قبل عودة الأبناء. وغياب الأم يعني اختلال النظام وانتشار القوضى

التي ترفضها النساء بعنف. وهذه الفوضى تتمثل بداية في القذارة: «عند دخول منزل امرأة عاملة، نتبين ذلك على الفور، لأن المنزل يكون في حالة فوضى غالباً، والأواني المتسخة متراكمة في ركن الفناء.. فكيف نتوقع أن يصبح مثل هذا المنزل واحة سكنية للزوج والأولاد؟»

هكذا يرتبط اختيار المرأة لعملها بظروف رعاية دائرتها الخاصة، وهو أمر ضروري للغاية. والاهمال في هذه النقطة يمكن أن يؤدي الى عواقب وخيمة. وتضرب إحدى المبحوثات مثلاً بأحدى قريباتها، التي طلقها زوجها مؤخراً: «كانت دائماً متغيبه عن المنزل بسبب عملها. وقد تحملها زوجها، وهو رجل رائع، لعدة سنوات. لكن الكيل فاض به ذات يوم. فالرجل لا يتحمل أن يعود الى منزل غير مرتب لا يجد فيه زوجته». مثل هذه التفسيرات قد تتبع بالطبع عن حقد نسائي، أو عن بحث يائس عن مبرر للطلاق، أو ربما عن واقعية مريرة. ويجب أن نذكر بأن أحد المطالب الأولى للمرأة فيما يخص العمل كان يتعلق بالسماح لها بالعمل لنصف الوقت. وقد جعلت منه الحكومة الاسلامية حقاً نسائياً، مع امكانية حصولها على نصف أجرها وعلاواتها. لكن النساء، وخصوصا الاسلاميات، شعرن بالاحباط بعد صدور هذا القانون، لأنه قلص نفقاتهن العائلية.

ثمة سبب آخر يبرر تفضيل النساء لهذه المهن، يتمثل في الصلة المتميزة التي تقوم بين النساء «من الأسهل على المرأة أن تذهب انى دكتورة، لأنها ستكون على سجيتها أكثر في التعبير عن نفسها» هذا ما أكده عدد كبير من المبحوثات. لذا جعلت الحكومة الاسلامية تخصص أمراض النساء مقصوراً مائة في المائة على الطبيبات. وقد ذكرت المبحوثات هذا الأمر بكثير من الفخر للتعبير أيضاً عن وجوب التجاوز عن النظرة السلبية للاقتراضات الاسلامية.. بيد أن هذا التقرير الكيفي يحتاج الى تحليل مطول. ففي الدائرة العامة، لا يمثل الاتصال بالنساء مثل هذه الإشكالية. ويظل هناك موقف أكثر تشدداً يرى في هذا التخصص ضرورة للمجتمع الاسلامي الحق. تجدر الإشارة أيضاً إلى وجود مطالبة قوية بعمل النساء، سواء كمستشارات أو محاميات، في محاكم الأحوال الشخصية، لتقديم وجهات نظر متوازنة في المسائل الشائكة مثل الطلاق.

أما الدافع الثالث الذي يفسر التكالب على هذه المهن، فيتمثل في ممارستها

فى أماكن محدودة جغرافيا وامكانية التحكم فيها بشكل أفضل، وهو ما يتوفر فى قاعات الدرس والعيادات الطبية وكذلك بالنسبة للمدرسة أو المستشفى. بالتأكيد يمكن القول إن الإدارات الحكومية أو المحكمة تعد أيضاً مناطق محدودة، لكن الإطار الاجتماعى لها يكون مختلفاً، بطريقة ما، والصراع فيه أكثر والألفة أقل، وربما أيضاً لأن الروح الأسرية لا تكون محسوسة فيه.

وهناك تفسير أخير يتعلق بالاحترام الذى تحظى به هذه المهن، وهو احترام ينبع من فائدتها للجميع وقدمها.

هذه الصفات المختلفة تبرز، مرة أخرى، أحد التصورات الأكثر شيوعاً بين النساء عن المجال الاجتماعى: باعتباره أقل ألفة ويصعب التحكم فيه. وكما ذكرنا من قبل، فقد اعترضت بعض المبحوثات، بشكل خاص، على القانون الذى يحظر تولى النساء لمناصب القضاء، لكن واحدة منهن لم تعبر عن أملها فى تولى هذا المنصب وتجدر أيضاً ملاحظة أن العوامل الاقتصادية لم يرد ذكرها كثيراً فى هذا الجدل الذى دار حول الارتباطات المهنية. وسنرى فيما يلى، أن المطالبة بعمل المرأة- وهى مطالبة غالباً مفضلة وغير فردية- لو كانت تعزز الوضع الاجتماعى للمرأة، فإن اختيار المهنة لا يتم أبداً بمعزل عن الدائرة الخاصة.

العمل كمجال للتمييز الاجتماعى

قالت إحدى المبحوثات «الأمومة شىء مهم بالنسبة للمرأة، لكن القيام بدورها فى المجتمع واجب دينى أيضاً» وأكدت أخرى «أننى لا أقدر كثيراً عمل المرأة، لكننى لأحب أيضاً البقاء فى المنزل. لذا لن أجلس فى بيتنا لأننى تعلمت بأموال الشعب والمجتمع يحتاجنى بالتأكيد والنساء الإسلاميات يطالبن بتواجد نشط للمرأة فى المجتمع باعتباره واجباً دينياً. لكن تقييم هذا التواجد يخضع لعدة معايير: حيث يجب أن يكون جديراً بالاحترام ومفيداً، الأمر الذى يؤدى الى ظهور تدرج شديد فى النطاق الاجتماعى. وقد ذكرنا كيف يعبر رفض النساء الإسلاميات للعمل عن رفض للمهام التى لا قيمة لها أو لا تحتاج الى مؤهلات، وهى أول الأعمال التى قد تتاح فى مجتمع عصى. ولا يمكن أن ننكر على النساء رغبتهم فى الترقى الاجتماعى والتمسك بقيم المجتمع العصى. وتقول إحدى دارسات علوم الدين بجامعة طهران «لقد قطعت دراستى بالمدرسة الدينية فى مدينى نور لجاى فى مسابقة الالتحاق

بالجامعة».

لا ينكر أحد في إيران تفوق الجامعة على بقية معاهد التعليم العالي، حتى دارسات الدين! وأكثر الأحاديث انتقاداً هي التي تكشف مدى اعتبار الارتباطات المهنية بمثابة إطار هام للتمييز الاجتماعي: «٨٠٪ من النساء اللاتي يرغبن في الالتحاق بكليات الهندسة، يسعين إلى ذلك من أجل لقب «مهندسة» فقط، وليس حباً في المهنة ذاتها. وما لم يكن هناك تقسيم طبقي للمهن في مجتمعنا، لا كتفت النساء بدورهن كأمهات. العمل مسئولية ويجب على المرأة أن تفكر في الفائدة التي ستعود عليها منه» وتشرح أخرى قائلة: «جميل أن تقول المرأة إنها تعمل وإنها موظفة، لكن لو حدث ذلك على حساب أطفالها، فما قيمة ذلك؟».

لماذا كل هذا الافتتان (الذي ربما يكون انتقادياً) بالعمل؟ العامل الاقتصادي ليس له دخل هنا فيما يبدو. من الطريف أن نشير إلى أن المهن التقليدية - كالخياطة وتصفيف الشعر - لم ترد بين مطالب النساء الإسلاميات بل إنها لا تحظى بتقدير كبير بين الأجيال الجديدة المتعلمة. لأن هذه الأنشطة يمكن أن تمارس في المنزل، إذا استثنينا فترة التدريب عليها؛ إنها إذن لا تبيح الانفتاح على الدائرة العامة. والنساء الإسلاميات لا يسعين بالتأكيد إلى البقاء خارج المنزل ليل نهار. بيد أن هذه الرغبة في الخروج إلى المجتمع قد تخفى وراءها مشروعاً آخر يتمثل في الخروج عن التقاليد التي تحد من مجال نشاط المرأة، وتقيدهن وتتركهن بدون خط دفاعي في مجتمع يتطور باستمرار. والمطالبة بعمل المرأة مرتبطة لدى المبحوثات بالحصول على مؤهل عالٍ أو البكالوريا. إنه تأكيد على التخلص من التقاليد والحصول في الوقت ذاته على ميزة اجتماعية، تدعم وضع المرأة ونفوذها. مع ذلك، فالهدف ليس هو الحصول على مكانة معترف بها في السلم الاجتماعي، وإنما تحقيق وضع أفضل في الدائرة الخاصة، إزاء الزوج والعائلة، ودون التأثير على فرصها في الفوز بدرجة متميزة (معدلات الزواج بين الجامعيات ليست ضئيلة، بما في ذلك الإسلاميات).

وقالت إحدى المبحوثات «ابنتي تريد أن تكون مدرسة، سأبذل كل ما في وسعي لكي تصبح كذلك. وإذا تزوجت واعترض زوجها على استمرارها في العمل، فهذا شأنه. لكن لسانها سيكون طلقاً مع زوجها وعائلته. وسيمكنها التفاخر بأن لها حيثية في المجتمع، وإذا طلقها زوجها سيكون في وسعها أن تلبى احتياجاتها بنفسها». ومن ثم يمكن أن يصبح العمل والراتب حجتين رمزيتين في المواجهة (التي

لا سبيل الى تمحيشها) مع أسرة الزوج وفي العلاقات بين الزوجين، وهذا ما توصلنا اليه من خلال معظم اللقاءات التي أجريناها.

عندما تعمل النساء، فإن النفوذ الذي يحصلن عليه يظل أقل مما يمكن أن يحصلن عليه عن طريق الزوج أو الأب. وهو وضع ليس جديداً ولا قاصراً على مباحثاتنا. «فقد أثبتت بعض الدراسات التقليدية حول خريجي الجامعات في إيران هذه التبعية في أوساط لم يكن مرجعها هو الاسلام وإنما الغرب؛ وتشترط خريجة الجامعة فيمن يتقدم للزواج منها أن يكون حاصلاً على مستوى دراسي معادل لها أو أعلى منها (قطبي، ١٩٧٥)

بعض الاستقلال الاجتماعي والاقتصادي للمرأة لن يبدو منافياً للباقة في مثل هذا الوضع من التبعية الشاملة. وإمكانية الخروج من محيط الأسرة وإقامة علاقات خارج من هذا الإطار ستتوقف من الناحية العملية على الالتزامات المهنية. لكن شيئاً لا يتم ضد مصلحة الأسرة أو من وراء ظهرها. وراتب المرأة سيبقي محركاً اجتماعياً أكبر للأسرة، وسيمكثها من اعداد جهاز أفضل للابنة؛ حيث أن التنصل من مثل هذه الأعباء أمر غير وارد على الإطلاق. بالنسبة لبعض المبحوثات، تمثل المطالبة باستقلال اقتصادي ضرورة برغم وجود الزوج ودون ذكر مسألة الطلاق بشكل مباشر. ومع ذلك، لا يعنى الاستقلال الخروج من إطار الأسرة: «أحب أن تعمل ابنتي كي لا تحتاج الى مد يدها لزوجها لتطلب منه نقوداً، لأن ضرورات الحياة الآن لم تعد مقصورة على الأكل والنوم. والرجال، للأسف، لا يفهمون ذلك غالباً». أو «المعيشة أصبحت الآن مكلفة للغاية، ويجب على المرأة أن تساهم في نفقاتها، لأن الرجل وحده لا يستطيع القيام بذلك». ويبدو أن المطالبة بالاستقلال عن الرجل أو المساواة به نبعت من إدراك المرأة للتغيير الذي طرأ على العصر.

في ختام هذا التحليل، نلاحظ أن صعوبة تناول علاقة المرأة بالعمل ترجع الى غموض دور العامل الاقتصادي الذي يفرض نفسه باستمرار على النساء. ونود أن نؤكد على سبيل المثال أن بعض الحجج الدينية في الجلسات، كن يرفضن قبل الثورة، الحصول على أى مقابل مادي نظير ادارتهن لهذه اللقاءات، بينما كانت أى مهمة يقوم بها الرجال في هذا المضمار لا بد أن تكون بأجر؛ واليوم أصبحن أميل للحصول على مكافآت. ولا تزال النظرة السائدة للجوانب الاقتصادية والمادية سلبية للغاية، برغم هيمنتها على الواقع اليومي للنساء الاسلاميات. وإذا كانت النساء يسعين الى

استقلال مالى، فهن يفعلن ذلك لمواجهة احتمالات الطلاق أو عجز الزوج عن الوفاء باحتياجات الأسرة. ومما لاشك فيه أن المجتمع الايرانى شهد تغييرات من جراء الحرب والأزمة الاقتصادية. فقد أصبح كل شئ يباع ويشترى ولم يفلت أحد من هذا المنطق التجارى، وخصوصاً الحجج الدينية للجلسات اللاتى أصبحن يحصلن الآن على أجر يتناسب مع شهرة كل منهن، فهل هو تطور ظرفى أم تغير عميق طرأ على أنماط التفكير؟ المستقبل وحده هو الذى سيجيب على هذا السؤال.

وكما رأينا، فإن المطالبة بنشاط اجتماعى للمرأة على الصعيد التربوى والاقتصادى والسياسى والدينى، برغم الإشارة اليها من منطلق المساواة مع الرجل، إلا أنها تتحول غالباً الى مطالبة بصفة «الجنس الثانى» فى أحاديث النساء الاسلاميات. وهناك نوعان من البراهين تلقى الضوء على هذا الوضع. النوع الأول يختص بالأحاديث الطبيعية عن الاختلافات البيولوجية. النوع الثانى، على العكس، يعتمد على الوعى السياسى والقومى للنساء الاسلاميات ويشير - فى رأيهن - أكثر من وضع ظرفى.

هذا الوصف لعلاقة المبحوثات بالعمل يشير علامة الاستفهام التالية: ألا يخفى الحديث العقلانى للنساء الاسلاميات خضوعهن للهيمنة السياسية والدينية؟ أو بصيغة أخرى: هل يصح عدم تصور وجود النساء الاسلاميات على الساحة العامة إلا من خلال توافقهن مع الخطاب السائد وقبول هذه السيادة؟ نحن لا نريد التشكيك فى صحة هذه التساؤلات، لكن يبدو أن الرغبة فى التوصل الى اجابات سريعة ومباشرة، يمكن أن تبعدنا عن الأساسيات لحساب حديث مقولب، ثرى لكنه عاجز تماماً عن وصف بعض الديناميكيات الراهنة. على سبيل المثال، مهما بلغت قلة اهتمامنا الحقيقى بالمحظورات القانونية والمؤسسية التى تستند الى أسباب بيولوجية أو جنسية، فهي فى الواقع محدودة فى المجتمع الايرانى، حسب كلام النساء الاسلاميات أنفسهن، وهى تخص فى غالبيتها المجال الدينى. وهذا الموقف يجب ألا يفهم على أنه تبرير للوضع القائم، لكنه استنتاج كما سبق وقلنا، وهناك أربع مهن محظورة بالفعل على النساء لاسباب محددة، تتعلق بطبيعة المرأة:

روضة خوان: محظور على النساء التواح على مأساة كربلاء على الملأ لأن صوتهن قد يفتن المستمعين.

پيش نماز: محظور على النساء إمامة الصلاة بسبب دورتهن الشهرية، لأن هذه

الدورة تعفيهن من طقوسهن الدينية. وهكذا، لا تكون المرأة مسئولة أبداً عن مسجد من المساجد.

- مرجع تقليد: وهذا المحذور يرجع أيضا الى الدورة الشهرية للمرأة التي تؤثر فيما يبدو على قدراتها المنطقية.

- قاضى: قدرة المرأة المحدودة على الاستدلال وغلبة عاطفتها على عقلها هما المبرران اللذان يطرحان غالباً لشرح أسباب منع المرأة من شغل منصب القاضى. لكن، كما أشرنا من قبل، يحدث كثيراً تحايل على هذه المحظورات فى الحياة العملية: فقد شاركت النساء على الدوام فى النواح على مأساة كربلاء فى التجمعات، النسائية بالطبع، وهن يتقدمن الصفوف كأئمة للصلاة فى بعض الأعياد، وبطريقتهن الخاصة!

كما أن منع المرأة من شغل منصب القاضى لقي معارضة بالحجج القوية التى كتبتها ونشرتها السيدة هاشمى. وكثر الجدل حول هذا الموضوع وتم توزيع الكتيبات التى تتحدث عنه، وهذا الحماس يعكس معارضة واحتجاجاً يبدو أنه لن يهدأ. خلاصة القول، أن الدين لم يمنع النساء، كما ذكرت المبحوثات من المطالبة بتواجد اجتماعى. والأوساط الدينية تنادى بذلك الآن فى بعض المجالات، كما ثبت من تأهيل الحجج الدينية للجلسات فى اطار تقليدى ومن تطوير المدارس الدينية. والهدف هو اكتساب المعارف الدينية وغيرها، لأن اللغة الإنجليزية مثلاً تدرس فى بعض المعاهد الدينية - والقدرة على نشرها فى التجمعات مرتبطة غالباً بمبادرات فردية مثل الجلسات. وفى الدوائر الدينية أيضاً، يتم حث النساء على الدفاع عن قضاياهن فى المجتمع، سواء فى المجال الطبى أو القانونى (عن طريق المطالبة بدخولهن محاكم الأحوال الشخصية) أو الدينى (من أجل تحديد مكانة المرأة الحقيقية فى الاسلام). ويدور شعار الذى ترفعه النساء حول نفس الفكرة: «لن تنتظر من الرجال أن يأتوا لنا بحقوقنا.»

وإذا اقتصرنا الآن على المجال القانونى وحده، سيظل هناك بعض الغموض. حيث أنه من المستحيل عملياً أن تصبح المرأة نائبة عامة، لأن ذلك يتطلب حصولها على لقب مجتهد وأن تكون ملزمة تماماً بالقانون. لكن حتى عام ١٩٨٧، لم يكن هناك نص يمنع المرأة بصراحة من أن تصبح نائبة فى البرلمان أو وزيرة أو حتى رئيسة للجمهورية (وقد دفع بعض الغموض فى الألفاظ المستخدمة النساء الى سؤال

المستولين عن لفظ الرجال، اذا كان يعنى «رجالاً» أو «أشخاصاً».

كما يمكن أن نؤكد بالقطع مدى ابتعاد الممارسات الرسمية عن روح القوانين وفهم النساء الاسلاميات لها: فعندما أراد أحد الوزراء أن يقوم بجولة تفقدية فى وزارته، أجبر النساء على البقاء فى منازلهن مع خصم هذا اليوم من اجازتهن السنوية؛ كما رفضت إحدى شركات البترول الحكومية تعيين النساء متعلقة بمنشور لم يره أحد. مثل هذه التصرفات تثير غضب غالبية المبحوثات. لكن أخلاقيات المجتمع الايرانى الحضري، التى وصفنا رسوخها فى أحاديث النساء الاسلاميات، تظل هى المكبح الأساسى لهذا الغضب، وتظل من المسلمات.

ويمكن أن نستنتج أن النساء الاسلاميات ينتقدن بشدة القوانين التى تحظر عليهن بعض المهن بسبب جنسهن المختلف. وإذا كانت هناك بعض الممنوعات أو القيود، كما هو الحال فى التعليم الجامعى، فيجب ألا تكون مرتبطة بخصوصية جسدية وإنما بالحرص على التوازن الاجتماعى. وهكذا، يمكن أن نقول إن المهن المسموح بها للنساء أكبر من تطلعاتهن. والمكانة المميزة التى تعترف بها النساء الاسلاميات للرجال فى الميدان الاجتماعى لاتعبر إذن عن تقدير أكبر للجنس القوى، ولا عن خضوع النساء. وهى لاتنتج أيضاً عن الخضوع الجنسى، اذا علمنا أن مقاومتهن تكاد تكون يومية، وهناك محاولة لتنظيمها بصورة أقل انعزالاً وأكثر تبصراً عن طريق الاعتماد على معلومات دينية وعلمانية. وهذه المعلومات تتكون أساساً من بعض التكتيكات التقليدية، التى قتلها المؤلفون بحثاً. فالمرأة من حقها أن ترفض القيام بالأعمال المنزلية أو الاستجابة لرغبات زوجها الجنسية، وأن تحتفظ بالحد الأدنى من المراقبة لعالم الرجال عن طريق النسيمة والعلاقات مع الجيران. كما أن الممارسات الدينية تتيح للمرأة بعض الاستقلالية (بك وكيدى، ١٩٧٨: ١٩ - ٢٠). هذه المقاومة يمكن أن تتجسد أيضاً فى علاقة صراع مع عائلة الزوج أو الوالد؛ فالعمات والأعمام (من ناحية الأب) لا يحفظون بنفس الود الذى يحصل عليه الأخوال والخالات (من ناحية الأم). وقد يبدو أحياناً أن الالتزام الدينى والعقيدة الثورية لدى بعض المبحوثات تسهم فى توسيع هذه الهوة، حتى لو كان بعض أفراد عائلتهن أيضاً يتعرضن أحياناً لانتقادات حادة. ومع ذلك، هناك نساء يجعلهن الخيار الايديولوجى أكثر تسامحاً وتقارباً مع فرعى العائلة..

ساعد التغيير الثورى على التوصل الى أنماط مقاومة أكثر عقلانية وأقل

انعزالاً لدى النساء الاسلاميات. وأدركت النساء حدود واجباتهن وحقوقهن إزاء أزواجهن، مما سمح لهن بتقييم أفضل لأوجه الخلل فى العلاقة الزوجية، ثم المطالبة باحترام بعض الحقوق. كان القرآن هو المرجع فى هذه المحاولات التى تهدف الى إعادة التوازن: لأن الدراسة التحليلية واللغوية للآيات القرآنية من شأنها - حسبما ذكرت النساء الاسلاميات - تخفيف وطأة التقاليد التى تعد أحد مصادر عدم المساواة.

والمرأة الإسلامية ليست ملزمة اذن بتأدية الأعمال المنزلية أو الطهى أو رعاية الأطفال. وإذا كانت تضطلع بهذه الأعباء، فهذا بمحض اختيارها، ومن منطلق رغبتها فى التكامل والتعاون بين الزوجين، وهى تنتظر من زوجها الاحترام والاعتراف والفهم. والاسلام ليس هو الأداة الوحيدة فى عملية الاعتراف بالحقوق هذه. حيث تتدخل أيضا المطالعة والدراسة العلمانية التى تعد، كما رأينا، من مواصفات الرجل المثالى، باعتبارها مصدر الحكمة واحترام الزوجة. والاجتماعات الدينية هى أكثر مكان تعبر فيه النساء عن استيائهن وينظمن فيه مقاومتهن للأزواج. والمشاركة فى هذه الاجتماعات تتطلب التواجد خارج الدائرة الخاصة بعيداً عن هيمنة الزوج أو الأسرة: «زوجى لا يوافق على خروجى مرتين أو ثلاث أسبوعياً كما أفعل. لكننى مستمرة رغماً عنه، بل واستطعت فى النهاية أن أحصل على موافقته على ذهابى لمثل هذه اللقاءات. فهو يعلم أننى فى حاجة اليها وانه لو اضطررتى للبقاء فى المنزل، سأجعل حياته وحياة الأطفال كلها شقاء».

لكن، ثمة عناصر أخرى تلقى فعالية هذه المقاومة، أهمها عدم وجود تضامن بين النساء. ففى تحليلنا لتعدد الزوجات، أشرنا الى أن المبحوثات يحملن النساء غالباً مسئولية هذا الوضع، بسبب تصرفاتهن غير الناضجة مع أزواجهن أو بسبب قلة تعلمهن أو بسبب سلوكهن الذى يغوى الرجال المتزوجين. هذا التباغض بين النساء فى ايران واضح: فهن يطالبن بمزيد من الحقوق، ويتبنين فى الوقت نفسه مواقف محافظة للغاية. وهكذا ترى العديد من المبحوثات أن حق الطلاق لو كان مكفولاً للمرأة لاستخدمته كل أسبوع وذهبن الى حد المطالبة بالمهر لكن هذه العداوة بين النساء ليست عامة. فناتبات البرلمان، اللاتى تعرضن لانتقادات الغالبية العظمى من المبحوثات، لسن كذلك، وهذا لا يرجع الى المهام التى يضطلعن بها فحسب وإنما الى مستواهن التعليمى وما ضيبنه النضالى وبعضهن يتعرض للنقد لأنهن مجرد حجج دينية فى الجلسات (وهى صفة ليس لها أى علاقة بمسئولياتهن الجديدة) وأخريات لمجر

كونهن زوجات وفريق ثالث منهن بسبب التزامهن الصمت فى جلسات البرلمان. وإن كانت بعض المبحوثات يدافعن عنهن بسبب امكانياتهن الثقافية.

إذا كان مستوى التعليم وتقدير العلم أو المعاصرة يحد بعض الشيء من التباغض بين النساء، فهذه الأسباب نفسها تشكل عقبات أمام مطالبة النساء بمزيد من الاستقلالية. لأن هناك اعترافاً، ليس بالقيم العصرية وحدها، إنما بوجود درجات اجتماعية متفاوتة تحدد اتجاهاتهن. وهذا الاعتراف المزدوج يمثل إشكالية، تؤكدنا الواقعة التى نختم بها بحثنا. فقد ذهبنا للانضمام الى جماعة تأمل صغيرة، وكانت هذه هى المرة الثانية التى نلتقى فيها. وعلى الفور، وجهت المحاضرات إلينا أسئلة هجومية حول الهدف من هذا البحث: «الأوروبيون سيستغلونه من أجل غزو إيران واحتلالها». وقد توفقنا عندما سألتهن عما يفضلنه من التفاسير للقرآن، التى أصبحت تشكل الآن جزءاً لا يتجزأ من التكوين الايديولوجى الذى يطالب به عدد كبير من المبحوثات وهو نشاط يعبر عن التميز الاجتماعى لدى كل من يتطلع الى المعرفة. وقد خصصت نساء هذه المجموعة حديثهن، خلال لقائنا الأول، لموضوع الاعتماد على النفس والاستقلالية. وفجأة أصبح من الصعب عليهن شرح أسباب جهلهن بكتاب تعتمد شرعيتهن على استخدامه ومعرفته، برغم ادعائهن انهن يستخدمنه، وهو كتاب العلامة طباطبائى المكون من ٣٢ مجلد. علاوة على أن جهلهن بالكتاب التقليديين الآخرين لا ينم إلا عن ضعف استقلالهن المعنوى. والاعتراف بذلك سيكون بمثابة خيانة لمكانتهن الثانوية فى سلم الثقافة الدينية المزعومة. وأجابت نساء أخريات على هذا السؤال بقولهن: «هناك تفاسير كثيرة للقرآن، لكننى لا أعرفها كلها. ويقال إن تفسير العلامة هو أكثرها اكتمالاً، لكن معلوماتى الآن لاتسمح لى بالحكم عليه لاننى لم أقرأ منه على مدى عامين سوى ثلاثة مجلدات. فليس من السهل قراءته أو فهمه بشكل جيد، ومع ذلك، لم تستطع واحدة من المبحوثات أن تشرح لنا لماذا يعد تفسير طالقانى علمياً للغاية، ولماذا يعتبرن تفسير العلامة متكاملأً تماماً.



فى ختام هذه الدراسة حول الخاص والعام، يمكن أن نتساءل عن اعتقاد شائع فى الغرب، بل وفى بعض الأوساط الجامعية، يقول بأن الاسلام «دين ودنيا ودولة» معاً ولا سبيل الى الفصل بين هذه الجوانب. وكان «م. اركون» قد حذر منذ زمن بعيد من عمليات «الدمج» هذه (١٩٨٢: ١٤٧-١٤٨).

يتضح من أحاديث المبحوثات أنهن يرين أن مصلحة الدولة- حتى لو كانت اسلامية- لا تتفق دائماً مع مصلحة الاسلام. فالمبادئ الاسلامية لها مبرراتها ومنطقها، لكنها لا تطبق بالضرورة فى الحكومة الاسلامية؛ ولا يمكن أن يتم ذلك قبل أن يصبح المجتمع اسلامياً تماماً. فالأسباب الاجتماعية والبيولوجية وكذلك الوعى السياسى، تلعب كلها دوراً أساسياً فى عملية المنهجة والجدولة الايديولوجية هذه. لذا، وكما ذكرنا من قبل، فإن منع النساء من الالتحاق ببعض الأقسام الجامعية، لا يرجع الى نهج اسلامى بقدر ما يعود الى مشاكل اقتصادية واجتماعية. وعلاقة النساء الاسلاميات بالدولة فى هذا الصدد، لاتصبح مجرد علاقة تبعية أو محض تحقيق للذات. وهن يشرحن ذلك غالباً بقولهن: «نحن لانقبل هذه القيود الجامعية الا بصفة مؤقتة. وبمجرد أن يعود البلد الى طبيعته، وتنقشع الأزمة الاقتصادية، لن يصبح لهذه المحظورات أى مبرر». فالمبدأ الاسلامى المقبول والمبرر لدى النساء، يمكن أن يصبح موضع تساؤل ونقد بمجرد تطبيقه من جانب الحكومة. ودون الحاجة الى تأكيد وجود مصلحتين مختلفتين: مصلحة الدولة ومصلحة الاسلام، نود أن نشير هنا الى وجود مستويين لتفسير نفس المبدأ الاسلامى: الأول يتعلق بمنطوق هذا المبدأ فى المجتمع المدنى، والثانى يتعلق بتطبيقه من جانب الدولة.

يجسد حادث مأساوى، وقع خلال فترة بحثنا، هذا الوضع الذى تمثل فيه العلاقة بالقوانين وبالجهاز التنفيذى اشكالية، وحيث لا يعبر سكوت المرأة عن موافقتها إلا فيما ندر. تبدأ الواقعة بقتل امرأة على يد زوجها وبمساعدة والدته، حسب كلام الجارات، فى أحد الأحياء حيث كنا نجري لقاءات مع السيدات بخصوص الاجتماعات الدينية. وظلت هذه الجريمة، لأكثر من شهرين، الموضوع المفضل للأحاديث وقام الجيران بتحطيم زجاج منزل الضحية، وظل المارة يسبون الجانى وشريكته؛ واطلقت النساء على القتيلة لقب «شهيدة». وأسهمت اللقاءات الدينية بالحى فى استنفار الجارات اللاتى أقمن المآتم على قبرها وكن يهتفن ملوحات بأيديهن «هذا دليل على جرائم الأزواج». وخلال اللقاءات الدينية، كانت النساء يطالبن باعدام الزوج ووالدته. وعندما

اطلق سراح الأم بعد فترة قصيرة لعدم توافر الأدلة، احتجت النساء وغضبن لكنهن قررن صب سخطهن على القاتل لكي يحصل على حكم بالاعدام. وعندما علمن انه أيضا قد يطلق سراحه، بمجرد دفع الكفالة، وصل غضبهن الى ذروته: «هذا يعنى أن كل زوج فى امكانه أن يقتل زوجته ويتم اطلاق سراحه لأنه يستطيع أن يدفع الكفالة». حتى الحجة الدينية للجلسة استشاطت غضباً، برغم أنها لا تريد تقبل فكرة صدور حكم ظالم عن محكمة اسلامية. وبعد بضعة أيام علمت النساء أن هذا العتق ممكن عن طريق تطبيق قانون الدية (دية المرأة نصف دية الرجل). وحتى ذلك الحين، لم تكن مبررات هذا المبدأ بقليلة: أو ليس الرجل هو المسئول وحده عن الاتفاق على الأسرة؟ لكن هذا الحادث وموقف المحكمة جعلاً الجميع يغير رأيه وحاولت الحجة الدينية أن تقدم تفسيراً مفصلاً، لكنه لم يلق أى صدى: بالنسبة للجميع لم يكن المستهدف هو الرجل فى حد ذاته وإنما «القاتل»، لأن الجريمة تمت مع سبق الاصرار والترصد. واقتُرحت احدى السيدات «لكي يتم اعدامه، يجب دفع نصف دية الرجل، وهى ٢٠٠ ألف تومان كما حددتها المحكمة (توازي مرتب موظف متوسط لمدة تتراوح بين ٣ و ٥ سنوات)» وطالبت بجمع هذا المبلغ. لكن هذا الاقتراح لم يلق صدى. وبعد ستة أشهر، ظل الوضع على ما هو عليه، وكانت المرارة لاتزال هائلة؛ ولم تلق فكرة جمع الأموال من أجل المحكمة، بدلاً من تخصيصها لتعليم الطفل ذى العامين الذى تركته أمه، حماساً يذكر.

والاسلام ليس الدولة فحسب ولكنه أيضا الدنيا. لذا فهو يشتمل على القوانين التى تنظم الدائرة الخاصة، وبالذات العلاقات بين الزوجين. بيد أن النساء لم تكف عن تفسير هذه القوانين مراراً وتكراراً منذ قيام الثورة، كما رأينا. وهن يرين أن التطبيق الكامل لهذه المبادئ لن يتيسر إلا فى مجتمع اسلامى مائة بالمائة. مع ذلك فمن الملاحظ أن واحدة من النساء الاسلاميات اللاتى التقينا بهن لم توضح أى هذه القوانين يمكن أن تنظم دخولهن الدائرة الاجتماعية. ربما لأن دخول هذه الدائرة يعد إطاراً للمساواة وليس مجرد التكامل بين الجنسين.

على أى حال، وفى انتظار تحقيق المجتمع الاسلامى المتكامل، تظل هناك مادة للمناقشة.. وللتناقضات! مع هذا، استطعنا الحصول على قياس من خلال أحاديث النساء الاسلاميات. وبدلاً من ابراز خواء عباراتهن، من الأفضل استعادة مستوياتها المختلفة. تؤكد هذه العبارات برغم تنوعها الرغبة فى تغيير الواقع الاجتماعى، أليست هذه الرغبة هى التى دفعت النساء الى التفاوض معنا لساعات وساعات؟

الخاتمة

طهران، يوليه ١٩٩٠. لدى عودتي الى ايران فى مهمة جديدة على أرض وطنى، واجهت على الفور مشكلة عويصة فى الانتقالات، فى مدينه يبلغ تعداد سكانها اثنى عشر مليون نسمة، إلا أن الأزمة الاقتصادية خربت مواصلاتها العامة تماماً. وكنت أتمكن فى بعض الأحيان من استعارة سيارة زوج شقيقتى. لكننى بعد فترة قصيرة، وبرغم حرارة الصيف، تساءلت عن امكانية الحصول على دراجة، باعتبارها أفضل وسيلة مواصلات اقتصادية. فلا يوجد قانون ولا لائحة تحظر على النساء قيادة الدراجات.

وبدافع مصلحتهم، لم يشر تجار الدراجات، الذين حاولت استطلاع آرائهم، أى اعتراض دينى على هذه المسألة. وفى نطاق عائلتى، كانوا جميعاً يتابعون الموضوع باهتمام. ولم ير والدى فيه أى عيب. أما والدتى، التى كانت لاتزال متأثرة بعد سبعة أعوام من إلقاء القبض على إحدى قريباتى بدون مبرر، فقد اعربت عن قلقها من احتمال استجوابى على يد حراس الثورة، بينما ابتهجت ابنة شقيقتى البالغة من العمر أربعة عشر عاماً لأنها ستحصل على الدراجة بعد رحيلى الى فرنسا، واعتزمت بنات عماتى أن يتخلدن من هذه السابقة مثلاً يحتذى وتساءلن عما اذا كان تعليمى فى الخارج هو الذى اعطانى هذا الحق، لكى يشتريين بدورهن دراجات. وتبرم ابن عمى عندما رأى امرأة تربط دراجتها «مثل الحمار» فى شجرة بشارع بهلوى. وأخيراً أبدى تاجر إستعداده لأن يبحث لى عن سيارة يبيعنى إياها، مع إمكانية أن يستردها بعداً سبوع، مقابل تعويض صغير، اذا حالت حمية حراس الثورة دون تنفيذ مشروع الدراجة. وللأسف لم يستطيع التجار أن يجدوا أى دراجة حريمى، فتحطمت أحلام مغامرات الدراجة فى ايران على صخرة خيبة الأمل.

وهذه القصة تؤكد، كآلاف الأمثلة غيرها، على أن الاسلام لا يضع قوالب ولا نماذج ثابتة ومحددة لوضع المرأة فى المجتمع. لأن هذا الوضع عبارة عن ممارسات، والممارسات تتغير باستمرار. فعلى مدى أحد عشر عاماً منذ قيام الثورة الاسلامية طرأ تغيير كبير على الوضع الاجتماعى للنساء فى ايران، وإن لم يكن دائماً فى نفس الاتجاه الذى نتوقعه. يرى بعض المراقبين أن معيار الزى الاسلامى الموحد سيظل لعدة

سنوات قادمة علامة على شرعية نظام مضطر للانفتاح على الخارج بسبب الافلاس الاقتصادي وإعادة بناء البلد؛ ويشك آخرون في ذلك حيث يرون في التطور الحالي لأشكال الحجاب و«المعطف الاسلامي» تعبيراً عن الهدم الجذري لنسق الملابس الذي فرضه النظام.

على أى حال، فقد كانت النساء الاسلاميات اللاتي تحدثنا معهن جزءاً من هذه الحركة العامة. وكن وثيقات الصلة بها الى حد أنهن لا يشكلن فئة واضحة المعالم والحدود. وأياً كانت قوة احساسهن بتحولهن الاسلامي، فاندماجهن في المجتمع الإيراني مرتبط الى حد كبير باستمرارية تعايشها الأسر كل يوم.

وسواء كان في الدائرة الخاصة أو العامة، تشير النساء ردود أفعال متناقضة تتراوح بين الاعجاب والاستفزاز مروراً بجميع مراحل النقد. والخذر هو الشعور السائد في العلاقات مع النساء الاسلاميات اللاتي لا ينتمين الى نفس العائلة ومع النساء اللاتي يدخلن في مناقشات في الشارع أو الباص أو اللاتي خرجن من السجن مؤخراً، وكذلك مع النساء اللاتي تربطهن صلات مباشرة بالنظام سواء من خلال المؤسسات أو دوريات المراقبة. لكن قد تظهر مواقف أخرى بمجرد توفر حد أدنى من الثقة. مع ذلك، تظل النساء الاسلاميات مصدر توتر متفاوت تبعاً للإطار الذي يتواجدن فيه، ويشير وجودهن في الوقت نفسه جدلاً، أياً كان شعور الناس العميق ازا عنهن، سواء كان احتراماً أو كرهاً.

وهكذا يمكن أن يكون التحول الإسلامي سبباً لإعادة تشكيل العلاقات الأسرية. فابنة العم مثلاً، التي تصبح متطرفة، تفتح الباب أمام تفسيرات متعددة لمواقفها هذا. حيث ستقبل قريباتها الأكبر سناً ذلك ظناً منهن أن هذا الالتزام سيقربها- ولو ظاهرياً- من قيم الماضي. بينما ستفضل القريبات الأصغر سناً الابتعاد، من باب الخلل ورفض التشدد الذي سيصبح في رأيهن سمة مميزة لتصرفاتها وممارساتها الدينية. وإذا أتت الشابة المتطرفة بدعة في أحد أيام الأعياد، كأن تدلل على وضعها الاجتماعي بارتداء ثياب جميلة وحلى، ستعرض لانتقادات عنيفة، وتشكيك في رؤيتها للإسلام.

هناك قصة أخرى، قد تسمح بفهم أفضل للأبعاد المختلفة لهذه الصراعات اليومية التي تنتهي في الواقع بدون مكسب أو خسارة، فقد أقيم زواج في واحدة من

أجمل القاعات بطهران. ورغم أن عدم الاختلاط مفروض بشكل رسمي، إلا أن صاحب القاعة أذعن لرغبة العائلتين المعارضة لهذا المبدأ، وتركهم يتحملون مسئولية المشاكل التي قد يثيرها حرس الثورة. وعندما وصلت العروس وهي ترتدى ثوباً غريباً وتتأبط ذراع عريسها، كان الاختلاط محدوداً للغاية لأن الشابات والسيدات كن قد اتخذن أماكنهن في غرفة صغيرة بجوار القاعة الرئيسية، كنتيجة لوجود ست سيئات «ونصف» من الإسلاميات وهن: ثلاث بنات أعمام وخالة وسيدتان من العائلة وشابة في سن المراهقة تحسب كما ذكرت محدثتنا «بنصف»! وحاولت العروس عبثاً جمع شمل الجنسين وإذاعة بعض الموسيقى. فقد تجمع المدعوون وقت الطعام، وبعد ذلك لم يكن هناك داع لانفصال الجنسين. وعندما سمعت الإسلاميات في ختام الوليمة خلفية موسيقية تنساب في القاعة، انصرفن على الفور، واكملت محدثتنا حكايتها قائلة: عندما عدت بعد توديعهن وتوجيه الشكر والتحيات التقليدية إليهن، كان الحفل قد بدأ لتوه بالموسيقى والرقص والعروسين مبتهجين وسط المدعوين». وكما ترون لم ينتصر أحد الجانبين على الآخر: لا لإسلاميات ولا الآخرين. وإذا قارنا موقف الإسلاميات هنا بما كان سائداً خلال الأشهر الأخيرة من حكم الشاه، نجد أن اعتراضهن حينذاك على الموسيقى والاختلاط في الحفلات كان أكثر عنفاً؛ وكن يحرصن على لفت الانظار عند دخولهن بحجابهن الأسود ولم يكن يستبدلن به حجاباً أبيضاً كما جرت العادة في مثل هذه المناسبات، ثم يحيين الجميع متباهيات وعندما يتحقق التأثير المطلوب، يغادرن القاعة مشيعات بالنظرات المذهولة والمتسائلة للحاضرات. وقد تراجع هذا الوضع الاستفزازي لأسباب ثلاثة رئيسية. أولاً لأن عدم الاختلاط، المفروض بالتأكيد من «فوق» أصبح هو القاعدة العامة. وفي الولايات، مثلاً، أصبح الرجال يجتمعون بصورة تلقائية في أحد جانبي المائدة والنساء في الجانب الآخر. منذ قيام الثورة، وبعد ارساء المعايير الإسلامية، أصبحت الرقابة الذاتية شائعة بين الناس، وخاصة فيما يتعلق بالاختلاط والحجاب والموسيقى. وارجاع هذه الظاهرة الى الحذر وحده أو الخوف، سواء كان حقيقياً أو وهمياً، لن يكون في محله تماماً؛ فهي تدلل في رأينا على أن الناس يجدون بعض ممارساتهم غير شرعية؛ وهي تعبر بالتالي عن وعيهم بطبيعة أفعالهم. ثم إن مقاومة أساليب اثبات الوجود التوسعية التي تمارسها النساء الإسلاميات ورفضها ليس مقصوراً على الشباب ومعارضى التطرف الإسلامى - لأن كبار السن، الذين يحظون دائماً بالاحترام في محيط العائلة، كانت

لهم ردود أفعالهم أيضا .على سبيل المثال، عند تلقى دعوة لحضور حفل طهور، تبلغ المضيفة النساء الإسلاميات بوجود فرقة موسيقية صغيرة فيمتنعن عن الذهاب الى الحفل، لعدم اثاره المشاكل. وأخيراً، يبدو أن التوجه الأصولي لدى النساء مر بعدة مراحل. فقد سمعت النساء الإسلاميات يتحدثن عن فترة القطيعة بينهن وبين عائلاتهن بعد «تحويلهن»: ففي الفترة الأولى- التي تتسم بالاثبات القاطع المتشدد للتوجه الاسلامى- تتباعد العلاقات بينهن وبين الأسرة لكنها تتوطد مع الخارج بسبب الدخول فى دوائر اجتماعية جديدة (لقاءات دينية، الاعداد لأنشطة ومناسبات مختلفة). ثم أشارت المبحوثات الى عودة العلاقات مع عائلاتهن التي تكون فى البداية متحفظة، ثم تتحسن بل وتقوى، كما لو كانت التجربة الإسلامية تؤدى، فى رأى الكثيرات، الى تدعيم الصلات العاطفية. بيد أن النساء الإسلاميات غير راضيات على الاطلاق عن العزلة التي تفرض على الإسلاميات المتشدات. وكى لا يطول بحثنا أكثر من هذا، يمكننا التأكيد على أن هذا التطرف يمكن أن يؤدى الى تدعيم الصلات العاطفية والعلاقات الأسرية اعتماداً على اعتراف متبادل بين جميع الأطراف. فماذا عن تربية أطفال الأم الإسلامية (المتشدة)؟ من السابق لأوانه أن نورد بعض عناصر الرد على هذا السؤال. ومع ذلك، نلاحظ أن سلطة الأهل تظل قائمة، ويكون الاتجاه عموماً الى عدم نهذ أى شخص من الجماعة، بدءاً بالأبناء أنفسهم.

وتظل الفرضية الوحيدة الثابتة أن جميع المبحوثات لم يعرین عن رغبتهن فى اختيار زوج الابنة: فهن جميعاً يمثلن لاختيارات بناتهن. فهل هذا الموقف هو أحد مكتسبات المجتمع الحضري التي لا يزال الأفراد متمسكين بها، أم انه محصلة لمطلب اسلامى؟ وما هى دلالة هذه الإجابة؟ أسئلة كثيرة تحتاج بالقطع أن نعود اليها مرة أخرى.



من ثم، يكون من قبيل الخطأ النظر الى مبحوثاتنا باعتبارهن نساء ذوات مصائر نموذجية أو مثالية، يؤلفن فيما بينهن «جيتو» اجتماعى حقيقى. وفيما عدا بعض الاستثناءات، فان مشوار حياتهن يعتبر، على العكس، عادياً بالنظر إلى الأوضاع الجديدة التي شهدتها المجتمع الإيراني. ويمكننا قياس ذلك فى ضوء أحلام

وآمال هؤلاء النساء، كما تبدو من العبارات التالية غير المستغربة: «أرجو أن أتمكن من العودة الى العزف على جيتارى» «أريد اقتناء منزل» «ليتى أجد مزيداً من الوقت للقراءة» «أود الالتحاق بالجامعة، بعد أن ألحقت طفلين» أحب أن أشارك فى الحياة العامة عندما يكبر أطفالى» «ليتنى أقوم بجولة حول العالم، لكن مع مشكلة العملات التى نعانى منها حالياً، أشك فى امكانية تحقيق ذلك».

فى المقابل، ليس محظوراً أن نناقش، بدون أى مجاملة، مدى صحة الاستراتيجية الاجتماعية التى اعتنقناها، لقد سجن أنفسهن داخل صفات ثلاث: الابنة والزوجة والأم، ومنعن أنفسهن من التفكير بشكل جريء فى علاقاتهن بجسدهن من ناحية وبالعقل من ناحية أخرى، الأمر الذى أدى الى حرمانهن من وسائل تحقيق غاياتهن. ومع التغير المستمر الذى يطرأ على البلاد، يثور تساؤل عما اذا كان عليهن أن يعدن النظر فى تبعيتهن. فهل هذا يعنى أن الاسلام مسئول عن الفشل المتوقع لاستراتيجية المبحوثات؟ المسألة أعقد من ذلك بكثير، بالنسبة للمبحوثات فإن اثباتهن لذواتهن يتم بواسطة الاسلام. وهى واسطة فعالة، لأنها تغذى جميع عناصر التميز المحتملة، والتى لا تقتصر بالضرورة على المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وحدها. وهو أمر لا يمكن فهمه ما لم نكن مدركين لطبيعة انتماء هؤلاء النساء الى الاسلام: ونحن نكرر أن هذا الانتماء ليس مجرد سلوك سلفى له آثاره الاجتماعية، وإنما هو موقف دينى جديد، ينعكس فى مشاركتهن غير المسبوقة فى صلاة الجمعة وفى اللقاءات الدينية ويشجعه التقدير الكبير للمعرفة والعقلانية. لهذا السبب لا يمكن أن نرى فى الإسلام أداة ايديولوجية لاستبعاد المرأة كما ورد فى عدة أبحاث (طبرى، ١٩٨٢؛ آذارى، ١٩٨٣)

كذلك، من السطحية أن نفكر فى علاقة الاسلام بالغرب من منظور المواجهة وحدها لقدأ سهمت ديناميكية إعادة التشكيل الدينى والايديولوجى التى تنهاها الاسلاميون، فى فتح الطريق أمام دخول اقتباسات على الدين. لذا برزت عملية تركيبية أشرنا عليها فى عدة مناسبات، وتعد من العوامل التى لا يمكن اغفالها فى ايران ما بعد الثورة. والمظاهر الملموسة لهذه العملية كثيرة ومتعددة. فقارئات مجلة «زن روز» ربما يقدرن اهتمام مصممي الموضة الباريسيين بالمواصفات الاسلامية، والتصميمات التى يقدمونها كل شهر والتى سمحت بتجميل وتطوير «معاطفهن» لأن موضة الملابس تحمل بوضوح بصمة هذه الاشتقاقات الابداعية، كما هو الحال مع

العادات الغذائية الجديدة: حيث أصبحت محال الوجبات السريعة تجاور مطاعم البيتزا والآيس كريم الإيطالي ووجبات عش الغراب الباريسية وصلت البازلاء محل الفول التقليدي (خسروخافار، ١٩٨٩). وانسحب هذا التطور أيضاً على الأدب، حيث أصبحت واجهات المكتتاب تضم عدداً أكبر من الأعمال المترجمة من الإنجليزية والفرنسية في فترة ما بعد الثورة عن ذي قبل، إلى حد أن عدد الكتب المترجمة يكاد يقارب الكتب الإيرانية، وعندما صدر الجزء الأخير من كتاب «الجنس الثاني» لسيمون دوبوفوار في عام ١٩٨٦، نشرت صحيفة پیام هاجر التي تشرف عليها نساء إسلاميات ملخصاً له في عدة حلقات استمرت لبضعة أشهر، كما احتل نها وفاتها وصورتها، برغم أنها بدون حجاب، صدر الصفحة الأولى في واحدة من كبريات الصحف المسائية

ربما يكون للخصوصية التاريخية لمسيرة إيران الإسلامية دخل هنا. وهو أمر لا يمكن قياسه إلا في ضوء مرحلتين حديثتين: الأولى مرحلة حكم أسرة بلهوى التي أسقطتها الثورة بسرعة؛ والأخرى مرحلة تأسيس وتكريس نظام الحكم الإسلامي، التي مر عليها الآن اثنا عشر عاماً، وهي مرحلة لها وزنها وليس لها نظير في المنطقة. هذه الخصوصية التاريخية تجب أي مقارنة متعجلة بين علاقة النساء الإيرانيات بالاسلام وعلاقات أخرى مشابهة في الشرق الأوسط. لكن، برغم عدم وجود تماثل، تظل هناك نتيجة عامة يمكن الخروج بها من بحثنا: فقد أصبحت النساء الإسلاميات، عن طريق العلاقة الديناميكية التي ربطتهن بالدين عاملاً أساسياً في إقامة نظام عصري مبتكر، يسعى المراقبون الغربيون غالباً فهمه. ففي شهر يولييه ١٩٩١، جاءت مظاهرات الاحتجاج على فرض مواصفات صارمة للحجاب - ونشرت هذا الخبر إحدى الصحف ذات التوجه الإسلامي المتطرف - لتذكر بأن تعريف هذه المعاصرة يخضع لاعتبارات سياسية وصراعية. ففي عهد الثورة، ومن تحت الحجاب، ظلت النساء الإيرانيات في قلب الأحداث. وإن لم يكن في حالة ثورة، فهن في طريقهن إليها.



منهج البحث

ركزنا في بحثنا الميداني على شقين: الشق الأول يهدف الى استحضار التاريخ المباشر للتغييرات التي طرأت على المجتمع الايراني فيما يخص وضع المرأة هناك: وهي خطوة ضرورية من أجل وضع مطالب النساء الاسلاميات في إطار ديناميكي. لقد أولينا اهتمامنا للتغييرات القانونية وغيرها من الطفرات الأقل أهمية. تمثلت مصادر معلوماتنا الرئيسية في المؤشرات العديدة التي قمنا بجمعها خلال زيارتنا الثلاث (١٦ شهراً في الفترة من عام ١٩٨٥ الى عام ١٩٨٧)، وكثير من الكتب والمجلات والجرائد سواء الأسبوعية أو اليومية. كما قمنا بدراسة العبارات المدونة على جدران المباني في مدينة طهران: وكان ذلك في البداية على سبيل قطع الملل خلال الرحلات الطويلة التي كنا نقطعها في طريقنا للالتقاء بمصادرنا، ثم من باب الرصد الحقيقي لأهميتها بعد ذلك.

وخصصنا الشق الثاني من بحثنا للقاءات التي أجريناها مع ٧٢ سيدة للحصول على إجابات لمجموعة محددة من الأسئلة. قد يبدو وهذا الرقم (٧٢) غريباً بعض الشيء. ونعترف بان اختيارنا كان رمزياً، فهو يعبر عن الكفاح من أجل الحقيقة والعدالة. وقد تمت اللقاءات بطريقتين مختلفتين: فقد قابلنا ٥٤ سيدة وجها لوجه. والباقيات في صورة مجموعات (واحدة تضم ثلاث سيدات واثنان تضمان أربع سيدات ومجموعة تضم سبع سيدات)، من السهل طبعاً تصور ايجابيات وسلبيات مثل هذه المناقشات الجماعية. وتراوحت مدة اللقاءات بين ثلاث وسبع ساعات. وقد اضطرت المؤلفة في بعض الاحيان، ولأسباب مادية بحتة (مثل امتداد اللقاءات الى ساعة متأخرة، أو بسبب عمليات القصف العراقي أو طول الأسئلة) أن تبيت في منازل المبحوثات وأن تواصل الأسئلة في جو غير رسمي.

وقد وقع اختيارنا على المبحوثات من واقع إتصالنا بميدان البحث: من خلال المشاركة في اللقاءات الدينية، والاتصال بأطعم تحرير المصحف النسائية، ومقابلة مجموعات من النساء، والمناقشات مع أساتذة جامعيين ... وغالباً كانت تقودنا اللقاءات مع بعض المبحوثات الى التعرف على أشخاص آخرين أو مجموعات أخرى لأنهن رأين أن التعارف هذا سيتيح معرفة أفضل بطريقة معيشة النساء الاسلاميات في ايران.

وبالنظر الى العينة الرمزية التي وقع اختيارنا عليها، سنلاحظ ما يلي:
- تتراوح أعمار المبحوثات غالباً بين ٢٥ و ٤٠ عاماً وهناك عشر سيدات في الشريحة العمرية من ١٩ الى ٢٥، وعدد مماثل في الشريحة من ٤٠ الى ٧٠. يصل عدد غير المتزوجات منهن الى ١٩ فتاة تتراوح أعمارهن بين ١٩ و ٣٠ عاماً، وواحدة في الأربعين من عمرها وواحدة عمرها ٤٣ عاماً، تضم العينة أيضاً أربع أرامل من بينهن اثنتان من زوجات الشهداء. وبقية السيدات جميعاً متزوجات، بينهن اثنتان تعيشان تجربة تعدد الزوجات.

- فاذا نظرنا الى المستوى التعليمي نجد ما يلي: تضم العينة سيدتين أميتين، وأربع تلقين دروسهن في مدرسة لتعليم القران، وسبع أنهين الدراسة الابتدائية، واثنين أنهتا الدراسة الاعدادية، و١٩ حاصلات على الثانوية، ٣٣ تلقين تعليمياً عالياً من بينهن اثنتان حاصلتان على تعليم فوق المتوسط (سنتان بعد الثانوي) و١٣ في سنة الليسانس و ١١ حاصلات على الليسانس وواحدة تعد الماجستير وأربع حاصلات على الدكتوراه (من بينهن طبيبة عامة والأخرى طبيبة أمراض نساء) وثلاث تلقين تعليمهن في المعهد بمدينة «قم»؛ وخمس سيدات لا نعرف شيئاً عن مستواهن التعليمي؛ وست مبحوثات ذهبن للدراسة في الخارج (٤ في الولايات المتحدة وواحدة في إنجلترا وواحدة في مصر) واثنين اخريان رافقتا زوجيهما في الخارج لمدد تتراوح بين عامين وأربعة أعوام.

- ٢٩ من المبحوثات عاملات: ٩ يؤدين أعمالاً مكتبية، واثنين تعملان في صحيفة وواحدة في دار حضانة، و١٦ مدرسة (٥ في المرحلة الثانوية و٤ في المرحلة الابتدائية و٤ في الجامعة و٣ في المراكز الدينية) وطبيبة واحدة.
تجدر الإشارة الى أن ثلث الحاصلات على شهادة اتمام الدراسة الثانوية لا يعملن (٦ من بين ١٩) وكذلك نصف الحاصلات على تعليم عالى (٦ من بين ١١).

- ضمت العينة ٥٩ سيدة يقمن في طهران، منهن ٢٦ فقط طهرانيات. أما غالبية غير الطهرانيات فقد جئن من أقاليم الوسط والباقيات حسب الترتيب التنازلي من خراسان (في الشمال الشرقي) وآذربايجان (في الشمال الغربي) ومازندران (في الشمال) واصفهان وفارس (في الجنوب). ومن بين ٣٣ سيدة أكلدن أنهن ينتمين الى مدن أخرى، ذكرت ١٧ أنهن يحتفظن بعلاقات وثيقة مع الناس في

مسقط رأسهن. ومن بين ١٣ سيدة لا يعيشن في طهران، سبع يقمن فيها من أجل الدراسة. من المفيد أن نلقى الضوء على أحياء طهران التي كانت تعيش فيها هؤلاء السيدات في عام ١٩٧٩.

من أصل ٥٩ سيدة، خمس كن يسكن حياً تزيد الكثافة السكانية فيه عن ٣٠ نسمة في الكيلومتر المربع؛ و ١٥ يقطن حياً تتراوح الكثافة فيه بين ٣٠، ١٠٠ نسمة، و ٢٣ سيدة يعيشن في حي تتراوح كثافته بين ١٠١ و ٢٠٠، و ٩ سيدات في تتراوح كثافته بين ٢٠١ و ٤٠٠، وثلاث سيدات في حي تتجاوز كثافته ٤٠٠ نسمة ليس لدينا معلومات في هذا الشأن عن أربع سيدات. يمكن من خلال هذه الأرقام التي تخص مدينة طهران أن نستنتج وجود أغلبية كبيرة من سيدات الطبقة المتوسطة في العينة.

- وقد حاولنا الحصول على بعض المعلومات عن مهنة الوالد (بيد أنها لم تكن كاملة للأسف). ويرجع جزء من الغموض إلى المصطلحات التي استخدمتها المبحوثات. فقد ذكر عدد منهن أن آباؤهن كانوا يؤدون «أعمالاً حرة»، أي لا تتبع إدارات معينة. وهذا التعبير يمكن أن ينسحب على صغار التجار وسائقي سيارات الأجرة وغيرها من المهن في البازار - (السوق) بالنسبة للأخريات، قالت ثلاث منهن أن آباؤهن من كبار التجار، و ٨ آباؤهن موظفون، و ٥ آباؤهن من رجال الدين و حاصلون على الدكتوراه (طبيبان ومهندس زراعي) واثنتان يعملان بالتدريس وأب واحد عامل واثنتان يملكان أراض زراعية.

- وعن طريق معرفة مهنة الزوج، أمكن التعرف على مدى ارتباط المبحوثات بالعصر: فمنهم المهندسون والكيميائيون والمحاسبون والتقنيون والمحامون والعسكريون والموظفون - (هم الغالبية) وبعض المهن الحرة والتجارة؛ وليس بينهم رجال الدين أو العمال.

- أما أمهات المبحوثات فجميعهن ربات بيوت لا يعملن، برغم أن اثنتين منهما حاصلتان على الثانوية. وعدا أربع منهم، كن جميعاً يرتدين الجادر قبل الثورة.

وقد تحدت الأسئلة التي طرحناها على المبحوثات بعد اللقاءات الثمانية الأولى التي أجريناها خلال زيارتنا الأولى. وكانت أسئلتنا تدور في البداية حول الثورة، وتأثيرها على المجتمع الإيراني ومستقبله. فقد رأينا أن هذا المدخل ضروري

لفتح المناقشة مع المبحوثات. وبالفعل استجابت ثلث المبحوثات لهذه الطريقة. وبعد الحماس الذى تحدثه سيرة الثورة وذكرياتها، كنا نتطرق الى الاسئلة الخاصة بالعلاقة بين الرجل والمرأة، وبين الفرد والمجتمع، وبين المواطن والدولة، وبين المؤمن والدين. وكان الانطباع الذى يتكون لدينا خلال النصف الأول من المقابلة يتيح لنا العثور عى المدخل الملائم للأسئلة التالية بحيث تجب الإجابات تلقائية. وقد استخدمنا فى معظم اللقاءات أجهزة التسجيل دون أن يلقى ذلك مقاومة أو تحفظ من جانب المبحوثات. ورفضت سيدتان استخدامه، وعدد كبير كان يتابع باهتمام تشغيله حيث يتوقفن عن الحديث عند تغيير الشريط مثلاً. وقد تمت غالبية اللقاءات فى منازل المبحوثات، حيث ساعدت حرارة استقبال عدد كبير منهن على إذابة الطابع الرسمى للقاء لتمتد المناقشات وتستمر أثناء الطعام أو خلال نزهة فى الجبال المحيطة بطهران. وكانت ملابس المبحوثات مختلفة: فبعضهن استقبلنا بملابس منتقاة بعناية شديدة، وأخريات كن أكثر بساطة، وبعضهن كان محجبا (ليس الحجاب التقليدى وإنما ملابس تشبه التى يمكن ارتداؤها أثناء التنزه فى وسط المدينة، وخلال الحديث، كنت ألاحظ أن هذا السلوك يعد ضرورياً فى رأيهن للتدليل على قطع علاقاتهن بالماضى القريب الذى يخالف مطالبهن الاسلامية أو أنه يخفى نقصاً فى الثقة بالنفس..



أسماء الأعلام

- أبو الفضل: ابن عن الإمام الحسين؛ توفى فى معركة كربلاء. «سفرة أبو الفضل» من الاحتفالات الدينية.
- أردبيلي: آية الله ورئيس المحكمة العليا حتى عام ١٩٨٩
- الحسن: الامام الحسن بن الإمام على وثانى أئمة الشيعة
- الحسين: الامام الحسين بن الإمام على وثالث أئمة الشيعة
- جلال آل أحمد: مثقف شهير، أحد النقاد الشرسين لموجة التغريب فى ايران ومؤلف كتاب «التسمم الغربى» الذى لقى اقبالا كبيرا من جانب الشباب فى الستينات والسبعينات وهو رجل علمانى فى الحزب الشيوعى الايرانى «توده» لعدة أعوام وهو مؤسس الحركة الداعية الى تحالف المثقفين مع رجال الدين، وهى الفكرة التى عادت للظهور من جديد فى خطب الزعماء الحاليين تحت شعار «اتحاد المسجد والجامعة»
- جمال الدين أمد آهادى: الملقب بالسيد جمال الدين الأفغانى وهو أحد علماء ودعاة عصر النهضة، ومن أبرز تلاميذه وهو أحد علماء ودعاة عصر النهضة، ومن أبرز تلاميذه الشيخ محمد عبده.
- حسين على منتظرى: آية الله وقد منحة الأمام خمينى رتبة «ليفتنانت» حتى عام ١٩٨٨ حيث تم تهميشه ثم ابعاده عن الساحة السياسية.
- رضا: الإمام رضا هو ثامن أئمة الشيعة، وهو الوحيد بين الاثنى عشر إماماً المدفون فى ايران.
- زهره وهنود: زوجة ميرحسين موسى، وهى من الشخصيات البارزة فى المجلس الثقافى والاجتماعى النسائى.
- نصرت أمين: المايزة الوحيدة التى وصلت الى درجة «مجتهد» فى ايران (توفيت عام ١٩٧٧).
- غرام طالقانى: أئمة آية الله طالقانى، واختيرت نائبة فى أول برلمان تشكل غداة انتصار الثورة فى عام ١٩٧٩، وقد شاركت فى نفس العام فى تأسيس جمعية نساء الثورة الاسلامية كما أنها رئيسة تحرير جريدة «پیام هاجر».

- علي أكبر هاشمي رفسنجاني: أحد رجال الدين النشطين في معارضتهم للشاه،، انتخب رئيساً للجمهورية الاسلامية في عام ١٩٨٩، بعد أن ظل لمدة ثمانية أعوام رئيساً للبرلمان.
- علي خامنه‌اي: مرشد الثورة منذ وفاة الإمام الخميني، بعد أن ظل لمدة ثمانية أعوام رئيساً للجمهورية.
- علي شريعتي: أحد كبار واضعي الايديولوجية الثورية، وهو بدون شك أحد الوجوه التي أثرت في تلاميذ المدارس بالمدن الايرانية الكبرى. وقد درس في باريس في الفترة من ١٩٦٠ الى ١٩٦٤ حتى حصل على درجة الدكتوراه في علم الاجتماع، والتقى خلال تلك الفترة مع «ماسينيون» و «فانون» و«سارتر» وتعاطف مع الثوار الجزائريين، وقد ألقت مخابرات الشاه (السافاك) القبض عليه عدة مرات لدى عودته الى ايران ، وقد حظى بشهرة واسعة في الأوساط الطلابية بسبب الندوات التي عقدها في معهد الحسينية الديني في الفترة من عام ١٩٧٠ و ١٩٧٣، توفي في ظروف غامضة في لندن في يونيو ١٩٧٧.
- طباطبائي: العلامة طباطبائي هو أحد آيات الله المشهورين، ولد عام ١٩٠٢ في تبريز، وضع عدة مؤلفات من بينها تفسير «الميزان» في ٣٢ مجلد.
- فاطمة أو فاطمة الزهراء: ابنة النبي وزوجة الإمام علي.
- فريدة مصطفى: ابنة الامام، مؤسسة «معهد ١٢ فروردين» ومديرته، كرست جهودها للعمل الاجتماعي النسائي.
- محمد بهشتي: أحد رجال الدين، ولد عام ١٩٢٨ في لمهان باصفهان، شارك في الثورة على الشاه، اختير رئيساً للمحكمة العليا، ولقى مصرعه في حادث انفجار مقر حزب الجمهورية الاسلامي يوم ٢٨ يونيو ١٩٨١.
- محمد علي رجائي: ولد عام ١٩٣٣ في قزوین (بوسط ايران). اختاره بنى صدر رئيساً للوزراء ثم حل محله عندما نفي الى الخارج، وقد اختيرت زوجته «فاطمة موسى» بعد استشهادها، واحدة من بين النائبات الأربع في البرلمان.
- محمد مصدق: رجل سياسة، مؤسس الجبهة الوطنية، ثم رئيس وزراء ايران لمدة عامين ونصف تقريبا (١٩٥٠ - ١٩٥٣)، اشتهر بتأميمه لحقول البترول،

وقد تم اضعافه داخليا ثم ابعاده فى انقلاب دبرته أجهزة المخابرات الأمريكية بالاشتراك مع الشاه فى عام ١٩٥٣.

- محمود طالقانى: شارك باعتباره أحد آيات الله فى اصلاح المؤسسة الدينية فى بداية الستينيات؛ وقد قادته معارضته للدكتاتورية الى السجن عدة مرات اشتهر بلقب الأب طالقانى، لعب دوراً هاماً فى الثورة وتوفى فى سبتمبر ١٩٧٩، وهو يرمز حتى الآن للوحدة الثورية، حيث كان يعترض على بعض الأشكال المؤسسية للنظام الحاكم الجديد.

- مريم بهروزى: واحدة من السيدات الأربع المنتخبات فى البرلمان.

- مرتضى أنصارى: أحد كبار آيات الله فى القرن التاسع عشر، وهو معلم الامام الخمينى.

- مرتضى مطهرى: آية الله وفيلسوف، قام بتأليف عدة مراجع من بينها اثنان يتعرضان لقضية المرأة وكثيرا ما تذكرهما النساء الاسلاميات، أصبح عضوا بارزا فى المجلس الثورى الاسلامى، اغتالته منظمة «فرقان» الاسلامية المتطرفة المعادية لرجال الدين فى مايو ١٩٧٩.

- منيرة كرجى: المرأة الوحيدة التى حصلت على عضوية مجلس الخبراء حتى عام ١٩٩٠، وتقوم بأعمال التدريس والادارة فى المعهد الدينى النسائى بمدينة قم (جامعة الزهراء).

- مهدى باذرقان: مهندس ومثقف اسلامى، ولد عام ١٩٠٥، وهو مؤسس جبهة تحرير ايران المعارضة للشاه فى بداية الستينات، وأصبح رئيسا للوزراء لفترة قصيرة فى الحكومة الانتقالية فى عام ١٩٧٩، منذ ذلك التاريخ أصبح معارضا تتساهل معه السلطات، لكنه تعرض لمضايقات وأحداث عنف من جانب الجماعات المتطرفة.

- مهر حسين موسى: رئيس الوزراء الايرانى فى الفترة من عام ١٩٨١ الى ١٩٨٨

- ولى العصر: لقب الإمام الثانى عشر، المختفى منذ عام ٩٤١.



مطابع روزاليوسف الجديدة

هذا الكتاب



إن الثورة الإيرانية (١٩٧٨ - ١٩٧٩) والنظام الذى نتج عنها ما يزالان يثيران العديد من الأسئلة والتساؤلات ، وربما جاءت قضية المرأة الإيرانية على رأس هذه التساؤلات .

بعيداً عن سيل الكتابات السطحية والمنحازة التى سادت تناول هذا الموضوع ، تقدم « فريبا عادل خواه » فى هذا الكتاب نتائج تحقيقاتها الميدانية فى أيديولوجية وممارسات دوائر النساء المسلمات فى العاصمة الإيرانية ، فتكشف لنا كيف عاشت النساء مرحلة الثورة ، ليس فقط كحركة تمرد على نظام الشاه ، بل أيضاً كأداة لصياغة نظام اجتماعى جديد ، و - بالتحديد - هوية نسائية جديدة .

لاشك أن هذا البحث الجاد لن يرضى أصحاب الآراء المتشددة الذين سوف يتهمون مؤلفته إما بالتعاطف المكروه أو بقلّة الحماس المريبة . أما القارئ الذى يريد أن يتجاوز الأحكام القاطعة ، فسوف يفاجأ بحصاد ثرى من الملاحظات والتحليلات ، يفتح له أفقاً جديدة لفهم قضايا المرأة الإيرانية ، بل وقضايا المرأة عموماً ، مهما كانت جنسيتها أو ديانتها .



دار العالم الثالث

٢٢ (أ) شارع حسين حجازى ، القاهرة
تليفون ٣٥٥٥٥٠٢ / ٣٩٢٢٨٨٠ فاكس ٣٥٥٠٨٧١

كتاب العالم الثالث

تصميم الغلاف: مجدى الدين اللباد